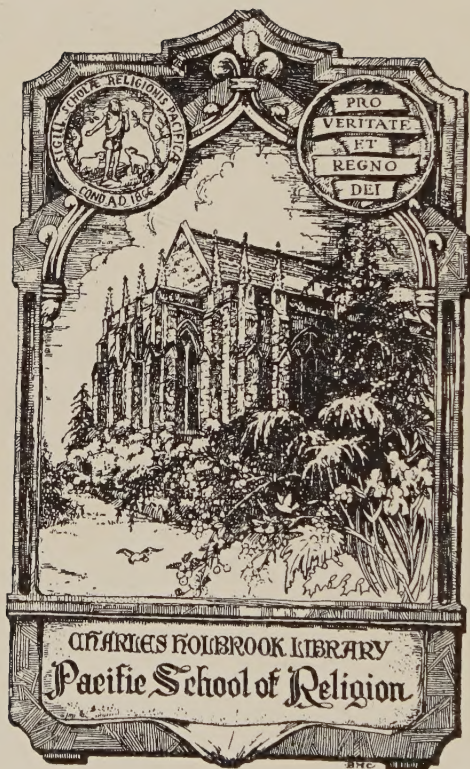


Jahrbuch
der
Theologischen Schule
Bethel
1930

cell 571



Joseph Rötterbach stud. theol.

Bielefeld. Theologisches Schule Bethel.

Jahrbuch
der
Theologischen Schule
Bethel

erstmals zur
Feier ihres 25 jährigen Bestehens

herausgegeben von
Th. Schlatter

(Bd. 1)

1930

Verlagshandlung der Anstalt Bethel, Bethel bei Bielefeld

CBPac

106744

BV
4140
G4B4
v. 1
1930

Inhalt

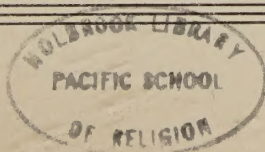
	Seite
Vorwort	5

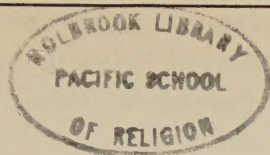
I. Aus dem Leben der Theologischen Schule.

1. Die Entstehung der Theologischen Schule. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte 9
Von D. Friedrich von Bodelschwingh.
2. Aus der Geschichte der Theologischen Schule in ihren ersten 25 Jahren 38
Von Theodor Schlatter.

II. Aus der Arbeit der Theologischen Schule.

1. Der Gottesknecht. Ein Beitrag zur Auslegung von Jesaja 40—55 59
Von lic. Wilhelm Vischer.
2. Für Gott lebendig in Christi Kraft. Eine Studie zu den Selbstaussagen des Paulus 116
Von Theodor Schlatter.
3. Die Wortgruppe *λειτουργεῖν* im Hebräerbrief und bei Clemens Romanus 145
Von lic. Wilhelm Brandt.
4. Die ersten und die letzten Dinge 177
Von lic. Hans Wilhelm Schmidt.





V o r w o r t

Wenn die Theologische Schule in Bethel zur Feier ihres 25jährigen Bestehens ein Jahrbuch herausgibt, das dann vielleicht — in bescheidenerem Umfang — in den kommenden Jahren eine Fortsetzung finden darf, so leitet sie dabei der Wunsch, weiteren Kreisen Einblick in ihre Arbeit zu geben.

Es kann zwar der Teil der Arbeit, der in der Vergangenheit durchaus im Vordergrund stand und bleibend die erste Aufgabe der Schule sein wird, kaum zur Darstellung kommen: der Unterricht, — ein Unterricht in möglichst lebendiger Fühlung zwischen Lehrenden und Lernenden. Von ihrer Gründung her ist der Theologischen Schule die Aufgabe zugewiesen, den Studierenden, den jungen und den älteren, die vielfach mit einem ganz bestimmten Verlangen, oft aus einer wirklichen Not heraus nach Bethel kommen, in lebendigem Austausch zu helfen. Darin erweist sich die Theologische Schule immer neu als ein Glied von Bethel, daß der Wille in ihr lebt, zum Menschen den Weg zu finden und ihm den Dienst zu leisten, den er braucht. In lebendiger Arbeitsgemeinschaft zu fruchtbarem Studium anzuleiten bleibt darum die erste Aufgabe eines Dozenten in Bethel.

Nur dann aber kann solcher Dienst an den Studierenden in der rechten Weise getan werden, wenn alles Arbeiten unter dem Anspruch wissenschaftlicher Gründlichkeit steht. Die Theologische Schule hat nie ihre Aufgabe darin finden können, irgendwelche Ergebnisse, die vielleicht für die Praxis verwendbar schienen, in möglichst einfacher Form zu übermitteln; sie sollte und wollte von Anfang an eine Stätte ernster Besinnung und Forschung, darum auch die Stätte eines tapferen Kampfes sein. Lehrarbeit kann fruchtbar nur getan werden, wo Forschungsarbeit getan wird. Selbst der Sprachunterricht, der im letzten Jahrzehnt in besonderer Weise zur Aufgabe unserer Schule ge-

worden ist, kann erfreulich nur gegeben werden, wenn die Schule in ernsthaftem Sinne Theologische Schule ist und bleibt. Dies Jahrbuch möchte zeigen, wie die Dozenten der Schule sich an der theologischen Arbeit zu beteiligen suchen.

Daß dabei für den kundigen Leser Unterschiede in der theologischen Haltung der einzelnen Aufsätze sichtbar werden, kann nicht überraschen. So gewiß die Theologische Schule darauf bedacht ist, in ihrem Lehrkörper die Einheit des Glaubens, eines dankbaren Bekenntnisses zur Offenbarung Gottes in Christus zu pflegen, so gewiß wird die Art, wie der einzelne die theologische Arbeit tut, stets individuell geprägt sein. Es trägt darum auch für jeden der hier vereinigten Aufsätze der Verfasser die Verantwortung.

Gerade die Einheit des Glaubens gibt Kraft und Freiheit, Unterschiede in der theologischen Ausprägung, wie sie aus der persönlichen Geschichte und aus dem Anteil an den großen Bewegungen der deutschen Theologie erwachsen, zu tragen, ja nicht nur als eine Last zu tragen, sondern darin einen Reichtum zu sehen, der selbst wieder für die Arbeit fruchtbar werden darf. Es ist der Wunsch, der die Lehrer der Schule in ihrer Arbeit, darum auch bei der Herausgabe dieses Jahrbuches bewegt, daß aus aller Mannigfaltigkeit, ja aus klar erkannten Unterschieden doch die Einheit herausleuchte und die gemeinsame Arbeit immer neu ein Zeugnis von den großen Taten Gottes werde, die keiner ausschöpfen kann.

Th. Schlatter.

I.

Aus dem Leben
der Theologischen Schule



Die Entstehung der Theologischen Schule.

Ein Beitrag zu ihrer Geschichte.

Von J. v. Bodelschwingh.

I.

Im Jahre 1862 wurde in der Evangelischen Kirchenzeitung unter der Ueberschrift „Die evangelische Mission unter den Deutschen in Paris“ ein „wissenschaftlicher Vortrag“ abgedruckt, den der damalige Missionsprediger in Paris, J. v. Bodelschwingh, im Saale des Evangelischen Vereins für kirchliche Zwecke in Berlin gehalten hatte. Der Vortrag gibt zunächst ein anschauliches Bild von der äußeren und inneren Lage der damals in der Hauptstadt Frankreichs lebenden Deutschen, deren Zahl auf 62 000 geschätzt wurde. Er schildert die fast unüberwindliche Schwierigkeit der Aufgabe, aus diesen weitzerstreuten, meist sehr armen oder schwer gefährdeten Leuten Gemeinden zu sammeln. Er erzählt aber auch von den hoffnungsvollen Anfängen, die vor allem durch den Dienst an den deutschen Kindern gemacht seien; diese würden ihrerseits wieder die besten Bundesgenossen für die Arbeit unter den Erwachsenen. Zum Schluß wird die brennende Gegenwartsnot der Deutschen in Paris in den großen Zusammenhang der Welt- und Kirchengeschichte hineingestellt. Da heißt es:

„Ich rede jetzt als ein Glied der Evangelischen Kirche Deutschlands, das Angesicht nach Frankreich gewendet. Ich bitte Gott, daß ein anderer Sinn und Geist in allen Christenherzen Deutschlands aufkommen und daß Deutschland seine ernste Aufgabe Frankreich gegenüber erkennen möchte. Frankreich hat uns einst sozusagen sein bestes Herzblut gegeben in den treuen Bekennern, die um ihres Glaubens willen Vaterland und Freundschaft verließen; wir haben ihm dafür, im Großen und Ganzen angesehen, das Ärmste und Elendeste wiedergegeben, was Deutschland hatte; und doch bin ich gewiß, daß Gott Seine besonderen Gnadenabsichten darunter hat, daß Er ein so großes deutsches Volk in jene Hauptstadt hat ziehen lassen. Daß es die ärmsten und elendesten Kinder Deutschlands sind, nimmt mir den Mut keineswegs, daß er sich aus ihnen eine rechte Gottesgemeinde sammeln und sich aus diesem geringen Ton ein Gefäß zu Ehren, dem Hausherrn brauchbar, zubereiten könne;

denn was nichts ist, hat Gott erwählt, daß Er zuschanden mache, das etwas ist. Aber auch von uns verlangt Er, daß wir unsere Pflicht tun. Es geziemt Deutschlands Christen übel, zugleich mit den Kindern der Welt Flammen des Hasses gegen das arme Frankreich zu nähren und etwa nur von einem Vernichtungskrieg gegen Babel Heil zu hoffen. Wohl muß Krieg geführt werden; gegürtet müssen wir sein mit dem Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes, und an den Beinen gestiefelt, als fertig zu treiben das Evangelium des Friedens; und nicht etwa ist es ein selbsterwählter, ohne einen bestimmten Ruf fürwitzig unternommener Kampf, den Deutschland gegen Frankreich zu führen hätte; nicht ist es ein Freischarenkrieg und ein zersplittertes Einzelgefecht gegen Rom, zu dem es berufen wäre; sondern Gott hat uns den Weg unserer Wirksamkeit deutlich vorgezeichnet. Deutschlands eigene Kinder sind es, seine in Frankreich und namentlich in Paris noch stark verwaisten und verwaahrlosten Kinder, durch welche uns die Mittel an die Hand gegeben sind, Frankreich einen Segen zuzuwenden, wenn überhaupt Gott uns hierzu gebrauchen will. Gelänge es durch eine gründliche, ausdauernde Predigt des Wortes Gottes, auf dem Boden unseres einfachen und festen Bekenntnisses von Augsburg, unsere deutsche Kirche in Paris zu einer wohlgegliederten, lebendigen Kirche aufzubauen, die freudig als eine Stadt Gottes auf dem Berge jedermann sichtbar emporragte, so könnte daraus ein rechter Segen für Frankreich erwachsen, und zwar nicht bloß für die Katholische, sondern auch für die Reformierte Kirche Frankreichs, welche in diesen Tagen in Gefahr steht, mehr und mehr zu zersplittern, weil sie gar kein Bekenntnis mehr hat, das sie zusammenhielte. Daß aber dies Ziel erreicht werde, dazu gehört mehr als eine kleine Schar von der täglichen Last der Arbeit aufgeriebener, von der sie umgebenden äußeren Not vielfach niedergedrückter Arbeiter. Die Augsburgische Kirche von Paris besitzt bis jetzt nichts als das. Keine theologische Fakultät, kein Seminar, da junge Arbeiter für den Dienst am Wort ausgebildet würden — denn Straßburg*) wendet immer entschiedener die Waffen gegen das Herz der eigenen Kirche —, ja nicht einmal ein gedrucktes Organ besitzen wir, in welchem die Lehren und Grundsätze unserer Kirche verfochten würden. — Wäre es denn wohl gar zu hoch gehofft, wenn durch Deutschlands Sandreichung an materiellen und besonders an geistigen Kräften im Schoße der Kirche Augsburgs

*) Gemeint ist die Straßburger theologische Fakultät.

burgischer Konfession in Paris ein bescheidener Lehrstuhl gläubiger Theologie verbunden mit einem Seminar errichtet würde,*) zur Ausrüstung brauchbarer Arbeiter für den Dienst der Kirche und zur Ausbildung einer klaren, bekenntnismäßigen Kirchenlehre für Frankreich, als heilsames Gegengift gegen das in seinem toten oder vielmehr dem Evangelium feindseligen Wesen sich immer mehr befestigende Straßburg: — Das würde ein köstlicher Liebedienst sein, den Deutschland Frankreich erwiese, eine würdige Vergeltung der schweren Leiden, die der Unglaube und Fleischesinn Frankreichs über Deutschland gebracht hat.“ —

So weit die Ausführungen des 30jährigen Pariser Missionspredigers. Sie haben die gleichen Voraussetzungen und Ziele, die 43 Jahre später zur Gründung der Theologischen Schule führten: die deutsche Christenheit wird zu einem heiligen Krieg der Liebe aufgerufen. Für ihn braucht sie als wichtigste Waffe eine kräftige Verkündigung des lautereren Evangeliums. Um solche Verkündigung zu sichern und zu vertiefen, bedarf sie einer wissenschaftlichen Arbeit, die aus dem Glauben stammt. Nicht mit Hilfe des Staates oder der offiziellen Kirche, sondern aus freier Initiative soll ein „bescheidener Lehrstuhl gläubiger Theologie“ geschaffen werden in Verbindung mit einem Seminar. Dieser Lehrstuhl und dieses Seminar bekommen ihren Sitz inmitten einer aus dem größten Elend gesammelten, aber zum Glauben und Lieben erweckten Gemeinde, die dadurch zum Instrument des Segens werden darf für das ganze Land.

Ob diese Anregungen damals irgendeinen Widerhall gefunden haben, weiß ich nicht. Sicher aber sind sie im Herzen meines Vaters lebendig geblieben. Denn sie waren tief verwurzelt in seinem ganzen Werden, Denken und Handeln. Erst nach jahrelanger anderer Berufsarbeit hatte er den Weg zum theologischen Studium gefunden. Dieses Studium begann er in Basel gleichzeitig an der Theologischen Fakultät und im Seminar des Missionshauses. So stand er von vornherein den gefestigten Ueberlieferungen eines ausschließlich akademischen Studiums mit Freiheit gegenüber. Das zeigte sich in manchen Abweichungen von dem üblichen Bildungsgange. Er lernte zwar mit Eifer und Freude die hebräische Sprache, entdeckte aber erst bei der Meldung zum ersten Examen, daß man ein Gebräukum machen müsse; es wurde ihm von der Kirchenbehörde erlassen. Als er kurze Zeit in der Pariser Arbeit stand, war ihm klar, daß er unmöglich noch Kraft und Zeit auf eine

*) Von mir gesperrt.

zweite theologische Prüfung verwenden könne. Auch diesem Wunsch stimmte der Oberkirchenrat in Berlin zu und ließ ihn vier Monate nach dem ersten Examen durch den Präsidenten der Kirche Augsburgischer Konfession in Paris ordinieren.

Wichtiger als diese Aeußerlichkeiten war das andere: In Basel fand er bei seinen Lehrern eine theologische Wissenschaft, die mitten im lebendigen Strom kirchlichen Handelns stand und ihre Kraft aus dem tief und klar erfaßten Evangelium schöpfte. „Cum summa gratia“, schrieb er später in einem lateinischen Lebenslauf, „recordor beatissimi illius temporis, quo mihi a praeceptoribus dilectissimis Auberlino, Riggenbachio, Gessio verbum Divinum pure et simpliciter porrigeretur et explicaretur.“*) Das Ideal eines theologischen Lehrers war ihm allezeit Karl August Auberlen, der, nur 6 Jahre älter als er selbst, damals in der Fülle seines Schaffens stand. Von Goethe und Hegel kommend, war er durch die kritische Schule Baur's gegangen und dann durch Bengel, Oetinger und Beck zur Heiligen Schrift geführt. Ihren Ernst und ihre Freude wußte er seinen Schülern tief ins Herz zu schreiben. Zugleich sahen sich diese in Basel umgeben von einer die Nähe und Ferne der Welt in gleicher Weise umspannenden Arbeit, deren Kämpfe und Früchte besser als alle kritischen oder wissenschaftlichen Untersuchungen zu einer lebendigen Erläuterung des Neuen Testaments wurden. Ein solches Vorbild wissenschaftlicher Forschung die im unmittelbaren Zusammenhang und wechselseitiger Befruchtung mit dem Dienst der Kirche steht, schwebte dem Pariser Missionsprediger vor Augen, wenn er an den dort von der deutschen Christenheit zu gründenden Lehrstuhl dachte.

II.

Nur scheinbar sind diese Gedanken während der auf Paris folgenden Jahre seines Dellwiger Gemeindedienstes und der alle Kräfte in Anspruch nehmenden Arbeit in Bethel zurückgetreten. In Wirklichkeit hat er sie immer festgehalten. Als er schon an der Schwelle des Greisenalters stand, kam er durch das Studium seiner ältesten Söhne und durch die Berührung mit den zum Dienst in der „blauen Schürze“ nach Bethel kommenden Kandidaten wieder in persönliche Fühlung mit der Arbeit der Fakultäten. In Greifswald sprach er 1893 vor den Studenten und

*) Mit großer Dankbarkeit gedenke ich jener überaus glücklichen Zeit, in der mir von meinen überaus geliebten Lehrern Auberlen, Riggenbach und Geß das Wort Gottes rein und lauter übermittelt und ausgelegt wurde.

besuchte die Vorlesungen von Hermann Cremer und Adolf Schlatter. Es war die Zeit, in der D. Althoff der fast allmächtige Beherrscher der preussischen Universitäten war. Es war die Zeit, in der die Schule Ritschl's in der Systematik und Wellhausen's in der Bibelfkritik die Führung der theologischen Arbeit mehr und mehr zu gewinnen schienen. Immer wieder stieß Vater auf die Not der jungen Theologen, denen durch einen fast ausschließlich philologischen Betrieb der Exegese die Freude am Studium verdorben war und denen durch die angeblich voraussetzungslose kritisch-historische Forschung die Möglichkeit des Glaubens und damit auch des praktischen Handelns in der Kirche genommen schien. Die Besetzung der Lehrstühle an den theologischen Fakultäten bereitete den kirchlichen Kreisen wachsende Sorge. Wenn aber Hermann Cremer diese Sorge dem Geheimrat Althoff vortrug, begegnete er dem Einwand: „Wir haben keine anderen Leute“. Auf den Synoden wurde geklagt, in den kirchlichen Blättern gescholten. Der Streit um das Apostolikum erregte die Gemüter auf das stärkste. Auf der anderen Seite schien die Gefahr zu drohen, daß die sich immer stärker ausbreitende Gemeinschaftsbewegung die Kirche sprengen könnte. Gegenüber all diesen besorgten und fast verzweifelnden Stimmen stand Vater wie einst in Paris auf dem Standpunkt: „Wir müssen nicht klagen, sondern handeln.“

Dazu schien ihm die außerordentliche Generalsynode Preussens im Herbst 1894 Gelegenheit zu bieten. Sie war in erster Linie zur Genehmigung eines neuen Agendenentwurfes einberufen. So wichtig meinem Vater auch die Frage des gottesdienstlichen Lebens war, gehörte sein Interesse jetzt doch anderen Dingen. Vom Vorstand der Lutherischen Konferenz für die Provinz Brandenburg waren Anträge eingereicht betreffend: Vorbildung der Religionslehrer an den höheren Lehranstalten; Mitwirkung des Generalsynodal-Vorstandes bei Anstellung der Professoren der Theologie; Stellung der Theologiestudierenden unter einen seelsorgerlichen Einfluß; theoretische und praktische Einführung der Kandidaten der Theologie in das Kirchenamt. In der gleichen Richtung bewegten sich Anträge der Evangelisch-lutherischen Konferenz innerhalb der preussischen Landesteile (Augustkonferenz). Schon die Ueberschriften klangen in der damaligen Zeit fast revolutionär; so der Antrag II: Berufung theologischer Professoren; Beseitigung des Zwangs eines 1½-jährigen Studiums auf preussischen Universitäten; noch mehr Antrag V: Entlassung des Kirchenregiments aus staatlicher Gebundenheit; Mitwirkung der Generalsynode bei Besetzung hoher Kirchenregimentlicher Ämter.

Diese Anträge wurden offenbar von nicht wenigen Mitgliedern der Synode und des Kirchenregiments als sehr unbequem empfunden. Man fürchtete die Aufrollung weittragender Fragen, die mit der staatlichen Bindung der Kirche zusammenhingen. Schon die geschäftsordnungsmäßige Behandlung führte zu Schwierigkeiten. Sie paßten in keine der vorhandenen Kommissionen hinein. Superintendent Holzheuer, später Generalsuperintendent in Magdeburg und erster Vorsitzender des Vorstandes der Theologischen Schule, beantragte die Bildung eines besonderen Unterrichtsausschusses. Dem wurde lebhaft widersprochen. Ein hervorragender rheinischer Abgeordneter sagte: „Wenn jetzt gleich eine besondere Kommission gebildet würde, so würde der Gegenstand damit ohne weiteres als ein hochwichtiger anerkannt.“ Ein Professor der Theologie äußerte sich: „Als einer, der der Seelsorge der Studierenden hoffentlich nicht fernsteht, möchte ich behaupten, daß eine Kommission, welche nicht vorwiegend aus Professoren der Theologie besteht, gar nicht imstande ist, über diesen Gegenstand fruchtbringend zu beraten. Nehmen Sie das nicht übel! Ich halte den Antrag nur für eine Anregung, und wir sind gern bereit, Rede zu stehen. Aber es kann doch nicht eine Kommission aus Herren, die in dieser Sache keine speziellen Erfahrungen besitzen, Bestimmungen darüber treffen!“ Die Mehrheit der Generalsynode ließ sich aber von diesen ängstlichen Stimmen nicht überzeugen. Es wurde ein Unterrichtsausschuß gebildet, zu dem neben drei Generalsuperintendenten, zwei Professoren und einer Reihe von Schulmännern auch mein Vater gehörte.

Die Beratungen des Ausschusses führten im Plenum zunächst zu einer tiefgehenden Aussprache über die Seelsorge an den Studenten der Theologie. Es war, wie ausdrücklich festgestellt wurde, das erstemal, daß eine Generalsynode sich mit dieser Frage befaßte. Um so stärker bewegte sie die Gemüter. Der Berichterstatter, Generalsuperintendent D. Baur-Koblenz, erklärte: „Ihre Kommission hat in dem an Sie gerichteten Antrag den Ausdruck einer schweren Sorge erkannt, einer schweren Sorge vieler frommer Mütter um ihre Söhne, die Theologie studieren, einer schweren Sorge zugleich der einen Mutter, der wir alle unser geistliches Leben verdanken, unserer deutschen evangelischen Kirche.“ Vor allem war es Professor Cremer-Greifswald, der die Besprechung mit einer starken und heiligen Glut erfüllte: „Meine große Hoffnung auf die Zukunft unseres Volkes“, sagte er, „beruht auf unseren Studenten . . . Niemand in unserem ganzen deutschen Volk ist empfänglicher für den Ernst, für den großen Ernst, ja, wenn es sein muß, für den grauenhaften Ernst des Lebens und des Todes und der Ewig-

keit, als unsere Studenten, und ich habe noch nie gesehen, daß dieser Appell versagt hat; wenn er erfolgte, so habe ich noch nie erlebt, daß nicht Aufrichtigkeit die Antwort war, die sie gaben . . . Niemand begehrt mehr die Seelsorge, niemand ist williger, sich das ernsteste Wort gefallen zu lassen, als die Studenten."

So wertvoll und fruchtbar auch diese Besprechung war, blieb dabei doch die Frage unberührt, die meinen Vater und viele seiner Freunde vor allem bewegte, nämlich die Frage: Wie bekommen wir nun die richtigen Männer, die den Studenten in dieser Weise innerlich dienen können? Wie kommen wir über den augenblicklichen Betrieb der theologischen Wissenschaft, wie er an den Fakultäten üblich ist, hinaus? Das war das heiße Eisen, das niemand recht anzufassen wagte. So geschah es wohl nicht ohne Absicht, daß der Bericht des Ausschusses über die Anträge betreffend Berufung theologischer Professoren als einer der letzten Punkte auf die Tagesordnung der letzten Sitzung gesetzt wurde. Schließlich nahm man auch noch eine Umgruppierung der Besprechungsgegenstände vor; und im Augenblick, als dieser Punkt der Tagesordnung hätte an die Reihe kommen sollen, erklärte der königliche Kommissar, daß „nach einer ihm vorliegenden allerhöchsten Order Seiner Majestät des Kaisers und Königs vom gestrigen Tage der Schluß der außerordentlichen Versammlung der Generalsynode nunmehr erfolgen solle." Damit war eine Besprechung der unbequemen Angelegenheit unmöglich gemacht. Begreiflicherweise wollte man die friedlich verlaufene Synode nicht noch zuletzt durch einen Mißklang stören. Er wäre vermutlich um so schärfer geworden, weil gerade während der Tagung weite kirchliche Kreise durch Vorträge lebhaft beunruhigt waren, welche auf einem Bonner theologischen Ferienkursus von zwei dortigen Professoren gehalten worden waren.

Dabei erwuchs für die Leitung der Synode eine besondere Sorge aus der Tatsache, daß mein Vater von dem Unterrichtsausschuß beauftragt worden war, den von ihr mit großer Mehrheit angenommenen Antrag zu vertreten. Er lautete: „Der Oberkirchenrat möchte beim Herrn Minister dahin wirken, daß in jeder theologischen Fakultät für genügende Vertretung des kirchlichen Bekenntnisses gesorgt werde." Damit waren die Wünsche der kirchlichen Kreise sehr bescheiden ausgedrückt. Man wußte aber wohl, daß mein Vater nicht dabei stehen bleiben würde. Durch ein Gespräch mit dem Kultusminister D. Bosse hatte er sich davon überzeugt, daß ein Vorschlagsrecht der Synode bei der Besetzung der Professuren für den Staat untragbar sei. Um so mehr war er der Meinung, daß die Kirche sich nicht mit dem begnügen

Könne, was auf dem Weg der Bitte vom Staat zu erreichen sei. Vielmehr müsse sie in irgendeiner Weise zur Selbsthilfe schreiten. Dabei richteten sich seine Blicke wieder nach Basel. Dort gab es schon seit Jahrzehnten einen und später zwei Lehrstühle an der staatlichen Fakultät, die von einer freien kirchlichen „Gesellschaft für theologische Wissenschaft“ unterhalten und besetzt wurden. Sollte nicht etwas Ähnliches auch an deutschen Universitäten möglich sein?

Diese Gedanken und Fragen, deren öffentliche Aussprache in der Generalsynode verhindert worden war, prägten sich um so tiefer in das Herz meines Vaters hinein, weil er gerade jetzt durch schwereres persönliches Leid zu gehen hatte. Die ernste Erkrankung unserer Mutter, welche während der Berliner Verhandlungen in seiner Nähe weilte, legte eine von Tag zu Tag wachsende Sorge auf sein Herz; vierzehn Tage nach der Heimkehr starb sie. Wie einst der Tod seiner vier Kinder, so machte auch dieses Hereinbrechen der Ewigkeit in sein Leben und Arbeiten ihn nicht müde und lahm; sondern er fühlte sich jetzt erst recht verantwortlich für die ihm anvertraute Aufgabe. Sinn und Segen eines von Gott geschickten Leides sah er darin, daß es freier macht von menschlichen Rücksichten und ganz entschlossen im Auskaufen der Möglichkeit, zu wirken, solange es Tag ist.

Darum ging er jetzt einen Schritt weiter, als er in Berlin gewollt hatte. Am 7. Januar 1895 legte er der Bielefelder Synodalkonferenz 9 Thesen zur Besprechung vor. Sie lauteten so:

„1. Die Kirche macht sich einer schweren Versäumnis schuldig, wenn sie der gegenwärtigen Entwicklung der theologischen Hochschulen gegenüber einfach die Hände in den Schoß legt.

2. Es ist ihr nicht nur jeder direkte Einfluß auf die Besetzung der theologischen Professuren, sondern sogar ein gesetzlich geordnetes Petitionsrecht dem Staate gegenüber genommen.

3. Die Bitten einzelner dem Kultusministerium gegenüber stoßen einfach auf die Schwierigkeit: es sind keine Männer vorhanden, wie ihr sie fordert.

4. Dieser berechtigten Antwort kann in keiner andern Weise die Macht genommen werden, als daß die Kirche selbst in freier Weise mitwirkt, sich ihre Lehrer auszubilden.

5. Was Geheimrat Wiese schon vor zehn Jahren schrieb, daß der Zustand der jetzigen Gymnasien in bezug auf die religiöse Vorbildung unserer zukünftigen Theologen ein heillos sei, indem auf denselben weder eine religiöse Ueberzeugung angebahnt noch be-

festigt werden könnte, gilt heutzutage von der Mehrzahl unserer deutschen theologischen Fakultäten.

6. Ein Eingreifen der Kirche, wie es seit Jahrzehnten die Stadt Basel tut, daß ein positiver Theologe durch ein freies kirchliches Komitee berufen und unterhalten wird, ist zwar ein nicht abzuweisender Ausweg, ist aber für ganz Preußen sehr schwer durchzuführen. Welche Universität sollte diesen Mann erhalten? Auf jeder deutschen Fakultät einen solchen zu berufen, ist entschieden nicht durchführbar.

7. Viel kräftiger ist die Hilfe, wenn eine Anzahl solcher entschlossener Männer an einem Punkte konzentriert werden, die sich gegenseitig ergänzen, stärken und stützen und das ganze Gebiet der Theologie umfassen.

8. Der beständig gehörte Einwand, daß die Theologen auf einer solchen Hochschule der gewaltigsten Bildungselemente der übrigen Fakultäten auf diese Weise entbehren würden, hat bei Licht besehen sehr geringen Wert, denn

- a) sollte unsere freie Hochschule doch nur für einige Semester dienen, um das zu erreichen, was diese wünscht, und
- b) haben die Bildungselemente der Hochschule, wenn alles in die Waagschale gelegt wird, einen mehr negativen wie positiven Wert. Die ganze Einrichtung ist keineswegs als eine Opposition gegen den Staat gedacht, sondern genau ebenso wie Gütersloh als eine freundliche Handreichung und Mithilfe für den Staat, um ihm die Männer zu beschaffen, nach denen er sehnlich verlangt.

9. Ueber den zu wählenden Ort läßt sich freilich diskutieren. Vielleicht ist Gütersloh noch geeigneter wie Gersford. Es würde hier den Lehrern am Gymnasium eine Stütze und Stärkung bieten."

Im Anschluß an die Besprechung dieser Thesen faßte er seine Gedanken in einem Aufsatz zusammen, der schon wegen seiner Ueberschrift „Eine kirchliche theologische Fakultät" großes Aufsehen erregte. Er führte darin eine deutliche und scharfe Sprache. Er erhob ernste Anklagen gegen die „überaus grausame Lehre, die unserem teuren Evangelium das Mark aus den Knochen saugt und den armen Sünder in Not und Tod im Stiche läßt". Aber es lag ihm schließlich nicht an der Kritik, sondern an einer positiv aufbauenden Arbeit: „Die streitende Kirche kann nicht bestehen ohne heiße Kämpfe und große Nöte; und am allerwenigsten kann sie es ertragen, wenn sie durch die Hand des Staates

in einer äußerlichen Herrschaft geschützt und gehalten wird. Wir verlangen nichts weniger als von oben herab kommandierte exklusive Erziehungsstätten der Orthodoxie, als geistliche Dampfdrehmaschinen, auf denen man mit Hochdruck durch Hilfe des Staates gläubige Pastoren zurechtdreheln will. Aber wir dürfen auch keine stummen Hunde sein, wir müssen unsere geistlichen Waffen scharf und klar halten, wir dürfen unsere studierende Jugend nicht feige den verneinenden Geistern preisgeben . . . Was wir für unsere jungen Streiter verlangen, das ist vor allen Dingen Freiheit, aber die herrliche Freiheit der Kinder Gottes, zu welcher der Sohn Gottes frei macht. Die Freiheit eines Christenmenschen besteht in der freiwilligen Beugung unter Gott und Gottes Wort. Wahre Theologie kann nur bestehen mit wahrer, williger Herzensdemut. . . Daß eine gesunde theologische Wissenschaft nicht ohne eine gesunde Bibelkritik auskommen kann, brauche ich wohl nicht erst zu sagen. Welchem gewissenhaften Bibelforscher tritt nicht die Tatsache entgegen, daß Gott menschliche und darum sündliche und fehlende Werkzeuge benutzt hat bei der Abfassung der heiligen Schriften. Es kommt nur darauf an, in welchem Geiste die Kritik geübt wird, ob im Geist des Glaubens und der Demut oder des Unglaubens und der Hoffart, kurzum, ob sie sich unter Gottes Wort stellt oder über Gott.“

Als Pflanzstätte einer solchen theologischen Arbeit wünschte er zunächst für die Provinz Westfalen eine kirchliche Fakultät. Er dachte dabei an Herford in Erinnerung daran, daß hier zur Zeit der Reformation ein Haus der „Brüder vom gemeinsamen Leben“ und ein Studentenkollegium bestanden habe. Auch würden die Studenten hier „umrauscht sein von dem frischen, fröhlichen, kirchlichen Leben des Ravensberger Landes“. Auch das Bild der künftigen Lehrer der neuen Fakultät oder des „Seminars“ stand deutlich vor ihm. „Es sollen“, schrieb er, „keine Leute mit halbierten Herzen sein, sondern Männer, die fröhlich und klar auch in ihrem Bekenntnis dastehen. Aber vor allen Dingen doch Männer starken Glaubens und brennender Liebe, mit warmem und weitem Herzen, von denen es gilt, was von Luther gilt: lustig und hitzig in der Heiligen Schrift. Ich würde gern ein Kollegium haben, das auf diesem Boden innerlich herzlich miteinander verbunden wäre, graue Häupter am Abend des Lebens, die schützend und seelsorgend den jüngeren Kollegen zur Seite ständen, aber auch der ganzen Studentenschaft väterliche, seelsorgende Freunde werden. Und dazu junge, frische Arbeiter, voll Blut und Fleiß, Feuer in den jungen Herzen anzuzünden, das nicht verlöscht.“ Dabei dachte er an Männer wie Elias Schrenk oder an den alten Pastor Kuhlo, Leiter des Elisabeth-

Kranken- und Diaconissenhauses in Berlin, vor allem aber an Generalsuperintendent D. Braun, den früheren reichgesegneten Religionslehrer des Gütersloher Gymnasiums. Die Entstehung und Geschichte dieses freien evangelischen Gymnasiums schien ihm nach mancher Richtung hin eine Parallele zu der neuen theologischen Schule zu ergeben. Er schrieb: „Das Gütersloher Gymnasium (ich wollte, es gäbe ihrer zehn) hat darum so segensreich gewirkt, weil es nicht allein viele staatliche Gymnasien zum Eifer gereizt, sondern auch sehr viele tüchtige Kräfte für die Schule vorgebildet hat. Ganz ebenso segensreich denke ich mir die Wirksamkeit einer solchen freien Hochschule auf die anderen theologischen Hochschulen.“

Für die Ausführbarkeit des Vorschlages glaubte er sich auf eine Aeußerung des Kultusministers D. Boffe berufen zu dürfen, der ihm gegenüber in einem Gespräch über die Notlage der Kirche das Wort hingeworfen hatte: „So schaffen Sie sich doch Seminare, wie die katholische Kirche sie hat.“ Daraus schöpfte Vater die Hoffnung, es würde einer freien theologischen Bildungsstätte, wenn sie ernsthafte wissenschaftliche Arbeit tue, die staatliche Anerkennung in der Weise gewährt werden, daß den Studenten für einige Semester ein Dispens von den staatlichen Hochschulen erteilt würde. Der Minister aber hatte wohl mehr an einen Ausbau der Predigerseminare gedacht. Wenigstens schrieb er am 18. April 1895, nachdem Vater jenen Aufruf veröffentlicht hatte: „Mir ist das Unternehmen in dieser Form ganz fremd, und seine Durchführbarkeit erscheint mir zweifelhaft. Der Unterstaatssekretär v. Weyrauch hat mehr Mut dazu als ich. Sollen wir unsere eigenen staatlichen Fakultäten zerstören? Darauf würde es doch wohl hinauskommen.“ Wesentlich schärfer lautete die Ablehnung des Präsidenten des Oberkirchenrats, D. Barkhausen. Unter dem 30. März richtete er an meinen Vater ein offizielles Schreiben, das er später veröffentlichen ließ. Darin erklärte er: „Meinerseits möchte ich Ihnen keinen Zweifel darüber lassen, daß ich dem von Ihnen angeregten Plan nicht allein nicht zustimme, sondern die Verfolgung desselben im Interesse der evangelischen Landeskirche für höchst bedenklich und verhängnisvoll ansehe und verpflichtet sein werde, demselben mit allen mir zu Gebote stehenden Mitteln entgegenzutreten.“ — Auch der westfälische Generalsuperintendent D. Nebe widersprach kräftig. In einem ausführlichen, von tiefstem Verständnis für den Ernst der Frage zeugenden Brief nahm er Stellung zu Vaters Gedanken, kam aber doch zu ihrer Ablehnung. Er schrieb: „Viele werden schweigen, nicht weil sie übereinstimmen, sondern weil sie sich nicht bewogen fühlen, ihr Votum in der so ernsten Sache ab-

zugeben. Ich aber halte es für eine nicht zu umgehende Pflicht sowohl meines persönlichen als meines amtlichen Verhältnisses zu Dir, nicht zu schweigen, sondern Dir ernstlich das Gefährliche Deines Weges zu bezeugen und Dich durch Gründe von den großen Bedenken, die ihm entgegenstehen, zu überzeugen. Es tut mir leid, Deinen Vorschlag durchaus bekämpfen zu müssen.“ Am Schluß des Briefes heißt es: „Deine Gedanken, das spreche ich noch einmal aus, sind verzweifelt und gefährlich.“

Anderer Männer der Kirche nahmen die entgegengesetzte Stellung ein. Emil Frommel schrieb: „Lieber Bruder! Ich möchte Dir sagen, daß Dein Weg unserer Kirche bezüglich der theologischen Professoren allein nur der rechte mir dünkt; alles andere ist Rederei.“ Und Generalsuperintendent D. Poetter-Stettin, der in der Synode dem gleichen Ausschuß angehört hatte, führte eine noch kräftigere Sprache: „O daß Dir der liebe Gott eine schiffstauartige Festigkeit ins Herz gebe, damit Du den Plan einer evangelischen freien Fakultät verfolgest bis in den Abgrund der Hölle.“ — Graf Jedlitz, der frühere preussische Kultusminister, sprach in einem ausführlichen Gutachten seine Zustimmung aus und schrieb: „Zweifellos würde diese Bildungsstätte zu einem Kristallisationspunkt der positiven Lager werden können und damit, worauf ich das größte Gewicht legen möchte, zu einer Erziehungsstätte für künftige Universitätslehrer; aber freilich, Voraussetzung für die Erfüllung dieser Sache ist, daß Gott der Herr in seiner deutschen Christenheit die Männer finden und willig machen läßt, die sich für diese Fakultät eignen und diese in den Augen derer, welche der Sache feindlich und gleichgültig gegenüberstehen, als vollgültig erscheinen läßt.“

Anfang Mai kam die Angelegenheit auf einer landeskirchlichen Versammlung in Berlin zur Verhandlung. Pastor Kobelt, der Leiter der Meinstedter Anstalten, sprach sich scharf gegen Vaters Gedanken aus. Daraufhin veröffentlichte er noch einmal am 20. Mai einen längeren Aufsatz, in dem er nun auch seinerseits stärker als vorher die von Graf Jedlitz hervorgehobenen Gesichtspunkte betonte:

„Nicht gegen die staatlichen Universitäten, sondern für dieselben wollen wir streiten und arbeiten. Eine Pflanzstätte und Erziehungsstätte künftiger Universitätslehrer ist der eigentlich treibende Gedanke gewesen. . . Die Sorge, ob das Werk auch dauernden Bestand haben wird, drückt uns nicht im geringsten. Hat die Schule ihr Werk getan und wird sie überflüssig, so freuen wir uns und wollen gern wieder sterben, wie jedes christliche Liebeswerk dazu jederzeit

bereit sein muß . . . Eine notwendige Bedingung auch für dieses Werk zu seinem fröhlichen Gedeihen ist Armut. Wir wollen ja in daselbe Männer des Glaubens berufen, die nach keinen irdischen Sicherheiten fragen. Schenkt Gott für daselbe das Große, die rechten Männer, wird er auch das Kleine, ein Stücklein Brot, nicht versagen. — Auch für eine tapfere Bibliothek wären wir nicht bange, die mehr leistete für das Studium wie die Berliner Bibliothek . . . Wir sind nicht der Meinung, daß uns eine Hochburg exklusiver lutherischer Orthodorie das Heil bringe. Wir würden gerne auch Mitarbeiter von vorwiegend reformierter Anschauung im Bunde haben. Nur daß es keine halbierten Leute seien, sondern Männer wahrhaft göttlichen Sinnes und göttlicher Ausrüstung, voll lebendiger Gotteserkenntnis und feuriger Liebe zu Gott und dem Sohne Gottes und frei von aller Menschenfurcht . . . Nicht grundsätzlich loslösen wollen wir die Studenten von dem gesamten Universitätsstudium, sondern grundsätzlich für daselbe wirken und arbeiten, damit es ein wirklich fruchtbares und gesegnetes werde . . . Die Wissenschaft an sich, losgelöst vom Glauben, ist eiskalt und übt nicht einmal auf die Gewissen im Kampf wider Fleisch und Blut eine befestigende Macht . . . Damit der Charakter im Strom der Welt sich stählen könne, ist es doch nicht unbillig, unseren Streitern auch die Stille zu gewähren und die Sammlung zu den Füßen frommer Lehrer und väterlicher Seelsorger, damit sie für den großen Kampf rüchtig werden . . . Ich bin bis jetzt der fröhlichen Hoffnung, daß die Stunde kommen wird, wo auch der Herr Kultusminister und mit ihm Herr Präsident D. Barkhausen sich darüber freuen werden . . .“

„Solche Glaubensmänner als Lehrer unserer theologischen Jugend können freilich nicht durch die vollkommensten kirchlichen Einrichtungen gemacht, sie müssen von der gläubigen Gemeinde von oben erbeten werden. Das bleibt das kräftigste Heilmittel in dieser Not. Doch auch hier gilt es: bete und arbeite. Es ist ein unerträglicher Zustand, daß auf so vielen Gebieten die Kirche dem Staat hilfreich in die Hände arbeitet, auf dem Gebiet der Schule, der Armen-, Kranken- und Gefangenepflege, im Dienst der Wanderer, der Arbeits- und Heimatlosen usw. Millionen werden hier jährlich fröhlich geopfert für Aufgaben, die nach dem Gesetz zunächst dem Staat zufallen, und Tausende von Arbeitern werden hier von der Kirche vorgebildet und in den Dienst gestellt. Aber für die allerwichtigste Sache, für den Kern- und Herzpunkt ihres eigenen Lebens,

für die Ausbildung der Diener des Wortes hat die Kirche, ich weiß nicht seit wie langer Zeit, keinen Pfennig mehr geopfert, sondern nur gemurt und geklagt. Das darf wirklich nicht länger so fortgehen! Es ist die höchste Zeit, daß sie hier Sand ans Werk legt, wenn sie nicht an ihrer eigenen Indolenz erstickt und zugrunde gehen will!"

„Darum fröhlich an die Arbeit! — Ob Gott unter den verschiedenen vorgeschlagenen Mitteln auch den Gedanken einer freien theologischen Fakultät ins Leben rufen will, sei ihm anheimgestellt. Ist der Gedanke nicht von ihm, so wollen wir ihn wahrlich nicht künstlich aufrecht erhalten, ist er aber von ihm, so wird er auch alle ängstlichen und widerstrebenden Gemüter mit ihm ausöhnen und ihn hinausführen zum Heil seiner streitenden Kirche.“

Die Hoffnung, die in diesen Worten kräftig lebte, konnte noch nicht so bald Erfüllung finden. Schon während der nächsten Wochen mußte sich Vater überzeugen, daß es ihm an der nötigen Bundesgenossenschaft fehlte. Unter dem Druck der öffentlichen Meinung und der Ablehnung durch die Kirchenbehörde zogen sich manche von seinen Freunden ängstlich zurück. Man freute sich, daß der kräftige Stoß, der von ihm ausgegangen war, manche praktischen Früchte trug: Es wurden vom Minister mehrere Professoren neu berufen; es wurde in Bonn von den Freunden des kirchlichen Bekenntnisses das Studienhaus gegründet. Aber es fand sich niemand, der darüber hinaus für den völlig ungewohnten Schritt die Verantwortung hätte übernehmen wollen. Vater mußte sich überzeugen, daß für die Ausführung seiner Gedanken die Stunde noch nicht gekommen sei. So entschloß er sich, die Fahne zunächst einzuziehen, um sie für günstigere Zeiten aufzubewahren.

III.

Dieser Augenblick kam erst 9 Jahre später. Um den Riß zwischen den Konservativen und Christlichsozialen im Ravensberger Lande heilen zu helfen und um die Sache seiner „Brüder von der Landstraße“ persönlich vertreten zu können, hatte mein Vater im Spätherbst 1903 eine Kandidatur zum Preussischen Landtag angenommen. Das schien für den 72jährigen ein kühner Schritt. Die meisten seiner Freunde fürchteten eine Gefährdung der Arbeit von Bethel. In Wirklichkeit ermöglichte die äußere Lösung seiner Person von den laufenden Geschäften die Vorbereitung eines allmählichen Ueberganges. Ihm selbst aber eröffnete die Berliner Arbeit neue Ziele und Wege. Zunächst erfaßte ihn

die Not der großstädtischen Obdachlosen. Daraus erwuchs Goffnungstal und damit eine nach manchen Richtungen hin völlig neue Lösung des Obdachlosen- und Wandererproblems. Gleichzeitig richtete sich sein Blick erneut auf die kirchliche Lage. Ein doppelter Anstoß gab Veranlassung, die Gedanken vom Jahre 1894 wieder lebendig zu machen. Einerseits war es die Bitte eines alten Pfarrers wegen seines durch das akademische Studium gefährdeten Sohnes. Andererseits der politische Kampf um das Jesuitengesetz. Das erste Aktenstück der Theologischen Schule beginnt mit statistischen Erhebungen, die mein Vater im Zusammenhang mit diesen politischen Diskussionen über das Verhältnis der evangelischen und katholischen Liebestätigkeit anstellen ließ. Die daraus geschöpften Beobachtungen gaben ihm auch nach dieser Richtung hin die Lösung: Nicht Abwehrkampf, sondern Angriff! Angriff mit dem Worte Gottes! Dazu ist es nötig, durch eine neue und enge Verbindung wissenschaftlicher und kirchlicher Arbeit auch zur Bildung der künftigen Diener der Kirche einen lebendigen Beitrag zu leisten.

Eines Tages schickte uns Vater von Berlin einen Paken einzelner Blätter, in denen diese Gedanken in nur losen Zusammenhängen und Ausführungen dargelegt waren. Wir sollten sie korrigieren und ein Heft daraus machen. So entstand die Schrift: „Wie kämpfen wir siegreich gegen die Jesuitengefahr?“ (Sommer 1904). Während er früher gehofft hatte, andere würden seine Vorschläge ausführen, dachte er jetzt an seinen nahen Tod. Das gab ihm die innere Freiheit, die Sache selbst in die Hand zu nehmen. Inzwischen war in Bethel die Theologische Woche entstanden (1898), die nicht nur einen wachsenden Kreis von Freunden gesammelt, sondern auch ein starkes Arbeits- und Vertrauensverhältnis zu einer ganzen Anzahl von Professoren hatte entstehen lassen, vor allem zu D. Adolf Schlatter. So durfte er auf einen ganz anderen Widerhall hoffen als bei jener Pastoral-Konferenz im Jahre 1895 und den Verhandlungen über die Serforder Fakultät.

Jetzt steckte er sich von vornherein ein begrenzteres Ziel. Er sprach nicht mehr von einer theologischen Fakultät, sondern von einer theologischen Schule. Jetzt lud er nicht andere zur Erwägung und Ausführung seiner Gedanken ein, sondern er sah sich genötigt, persönlich und schnell die Hände ans Werk zu legen. Darum dachte er auch nicht mehr an Serford oder Gütersloh, sondern an Bethel. Von dieser Gemeinde der Kranken und Sterbenden aus stellte sich ihm die Sache dar als die Erfüllung einer Dankespflicht gegen die Kirche. Am Schluß jenes Heftes über die Jesuitengefahr schrieb er:

„Auch unsere arme Gemeinde fallſüchtiger Kranker auf dem Zionsberge zu Bethel möchte gern an ihrem beſcheidenen Teil Steine und Kalk zurichten, damit Zion gebaut werde. Wie das? Zunächst in der Weiſe ihres lieben Begründers auf dem Friedhof zu Bethel*), daß ſie den Herrn der Kirche um treue Diener des Evangeliums für Kirche, Schule und Haus bittet, geſtützt auf das Wort: „Das Verlangen der Elenden höret der Herr; mein Herz iſt gewiß, daß Dein Ohr darauf merket.“ Vielleicht kann ſie dem Gebet auch eine Tat hinzufügen. Sie möchte es ſehr gern.“

„Ich komme hier noch einmal auf den Gedanken zurück, der bei Gelegenheit der vorletzten Generalsynode auftauchte. Man ſollte neben den ſtaatlichen theologischen Fakultäten zunächſt eine (gibt Gott ſein Ja und Amen zu dieſem Erſtling, ſpäter mehrere) freie theologische Vorſchule aufrichten, die nicht etwa gegen die Landeskirche und gegen die beſtehenden Univerſitäten, ſondern lediglich für beide arbeitet und in dieſer ſtillen Kükammer gute Werkzeuge ſchmiedet und ſie im Feuer des göttlichen Wortes ſo ſtählt, daß ſie, innerlich erſtärkt, getroſt die ſtaatlichen Univerſitäten beziehen und, will's Gott, aus ihnen tüchtige Lehrer und Seelforger für die Landeskirche erwachſen möchten. Es würde dadurch auch dem in letzter Zeit ſchmerzlich zunehmenden Theologenmangel abgeholfen werden. Sehr viele Eltern, die ſich jetzt mit Recht ſcheuen, ihre Söhne ſofort den großen Univerſitäten anzuvertrauen, würden ſie gern hierher ſenden.“

„Zu dem Ende müßte eine kleine Zahl entſchloſſener chriſtlicher Männer, dem ganzen evangelischen Deutschland angehörig, ſich in der Stille die Hand reichen, alle in der Hauptſache eins, unſerm Volk und Vaterland Gottes teures Wort zu erhalten und den lebendigen Glauben an das Evangelium zu pflanzen und zu pflegen. Dieſe würden, zunächſt klein beginnend, zwei, drei theologische Lehrer berufen, gründliche Theologen, aber hüzig und luſtig in der Heiligen Schrift, voll glühender Liebe zum Heiland und zu unſerer theologischen Jugend, keiner zu einſeitigen konfeſſionellen Richtung zugetan, ſondern weiten, großen Herzens.“

„Dieſe Pflanzſchule ſollte alſo nichts weniger ſein, als eine ſteife Tretmühle zum Auswendiglernen orthodoxer Formeln, ſondern ein freier, fröhlicher, geiſtlicher Tummelplatz lernbegieriger und heilſbegieriger junger Seelen zu gegenseitiger Beſeſtigung in der freimachenden Wahrheit zu den Füßen erfahrener Lehrer, die nicht auf

*) Er meint hier den blinden Wilhelm Seemann, † 1882, einen der Väter der Ravensberger Erweckungsbewegung.

hohen Stühlen sitzen, sondern mit denen sie täglich freien, zutraulichen Umgang pflegen und ihnen alle ihre Noth Klagen können. Dieser Pflanzschule müßte man eine auch äußerlich liebliche und geistlich gesunde Stätte bereiten, in der die köstliche Saat mit Freuden und in der Hoffnung ausgestreut werden kann, daß sie nicht sofort wieder von wilden Säuen zerwühlt werden kann."

Nachdem er die Gefahren der Universitäten nach dieser Richtung hin geschildert und auf den geistlichen Segen hingewiesen, der dem Ravensberger Land geschenkt sei, fährt er fort:

„Ohne uns vorzudrängen und ohne den Verdacht zu erregen, als ob ich damit an mich gedacht, der ich ja im Spätherbst meines Lebens stehe, sondern lediglich auf die Sache blickend (nachdem ich meine Augen längst geschlossen), möchte ich heute wohl glauben, daß diese Pflanzschule in der Nähe unserer hiesigen Anstalten eine noch günstigere Stätte finden könnte als in der Stadt Herford." Dann schildert er die äußeren und inneren Möglichkeiten, die Bethel den Studenten bieten könnte, und schreibt am Schluß: „Große Dinge, die der Welt in die Augen fallen, haben wir nicht im Sinn, sondern kleine und namentlich einen ganz kleinen Anfang. An eine sofortige offizielle Anerkennung oder gar Unterstützung des Staates denke ich auch nicht. Da wegen des militärischen Dienstjahres sehr viele Theologen doch über das Triennium hinaus noch zwei Semester studieren und jedenfalls für diese die eigentliche Studienzeit von vier Semestern viel zu kurz ist, so möchten wir zunächst nur diese zwei Semester für unsere Theologische Schule in Anspruch nehmen, sei es nun am Anfang oder Schluß des Trienniums. Bewähren wir uns, wird man uns auch nicht versagen, was man den katholischen Seminaren gewährt."

„Ich will diesen Gedanken also noch einmal in Gottes Namen hinausgehen lassen und gebe es dem Herrn der Kirche anheim, ob er ihm willige Herzen zuwenden und auch die Herzen der Leiter und Regierer unserer Kirche für uns gewinnen möchte."

Unmittelbar nach Veröffentlichung dieser Schrift machte sich Vater an die Arbeit. Ganz in der Stille versicherte er sich der Zustimmung eines kleinen Freundeskreises, aus dem sehr bald auch die Mittel für den ersten Anfang zur Verfügung gestellt wurden. So war schon eine feste Grundlage für die künftige Schule gewonnen, ehe eine neue Diskussion des Planes in der Presse beginnen konnte. Vor dem entschlossenen Willen zum Vorwärtsgen gehen mußten viele der Bedenken zurücktreten, die 9 Jahre vorher das Werk verhindert hatten. Eine kleine vertrau-

liche Denkschrift, die zur Werbung des ersten Freundeskreises bestimmt war, schloß mit den Worten:

„Es war mir schon lange als ein schweres Unrecht, als ein Ver-säumnis unserer Dankeschuld erschienen, daß wir, die wir von so viel Liebe leben und von derselben seit mehr als 30 Jahren getragen werden, uns nicht kräftiger und ernstlicher daran gegeben haben, der Kirche unsere Dankeschuld zu bezahlen. Wir haben in unseren Anstalten, die ja Gottes Hände aufgerichtet haben, und in ihrer ganzen Umgebung einen Schatz im Acker liegen für unsere theologische Jugend, den wir, wie mir vorkommt, ohne Versündigung nicht unbenutzt liegen lassen dürfen. Rückwärts können wir nicht mehr, nur vorwärts. Und alle, die mit uns gehen wollen, uns dieser köstlichen Liebespflicht zu entledigen, die sollen uns willkommen sein.“

Vom 26.—30. September 1904 fand die Theologische Woche statt. Zu ihr hatte Vater auch den inzwischen gesammelten Freundeskreis der Schule eingeladen und kündigte selbst einen Vortrag an unter der Ueberschrift: „Die Mitarbeit der Kirche an der theologischen Bildung ihrer zukünftigen Diener.“ Am Abend des 28. September sprach er in diesem Vortrag zum erstenmal öffentlich über seine Pläne. Die meisten Zuhörer hatten erwartet, er würde den Gedanken der Theologischen Schule zunächst zur Diskussion stellen und von dem Ergebnis der Besprechung seine weiteren Schritte abhängig machen. Diese Vorstellungen wurden durch die Einleitung seines Referates sofort zerstört. Er sagte etwa: „Ihr denkt gewiß, ich würde euch um Rat fragen, ob die Sache gemacht werden soll. Darum handelt es sich heute aber nicht mehr. Ich bitte euch nur noch um eure Meinung, w i e es am besten gemacht werden soll.“

Die im Anschluß an diese Einleitung an jenem Abend der Theologischen Woche gehaltene Rede ist niemals gedruckt worden. Es liegen aber in den Akten zwei Manuskripte, die bei aller Unfertigkeit der äußeren Form doch die Linien der Entwicklung deutlich zeigen, wie er sie vor sich sah. Er pflegte in jener Zeit so zu arbeiten, daß er sich morgens früh von dem ihn pflegenden Bruder wecken ließ und dann sofort das diktirte, was ihn in schlaflosen Stunden beschäftigt hatte. Am Tage wurde es dann übertragen; und in der folgenden Nacht korrigierte er mit Bleistift in liegender Stellung und bei bescheidenster Beleuchtung. So sind seine Verbesserungen und Zusätze in diesen Manuskripten nur noch schwer zu entziffern. Und doch spürt man auf jeder Seite, wie gründlich er jeden einzelnen Satz erwogen und wie er immer wieder versucht hat, neue Farben und Lichter in das Bild zu bringen, das er

vor seinem inneren Auge entstehen sah. Das in solcher Weise Niedergeschriebene hat er dann ganz frei vorgetragen, und zwar zunächst das

Programm

für die Freie Theologische Schule der Zionsgemeinde
zu Bethel bei Bielefeld.

Der Theologischen Konferenz zur gründlichen Kritik vorgelegt.

Erstens: Was die Schule nicht sein soll:

Sie soll nicht etwas Großes sein, sondern etwas Kleines, nicht etwas Breites, sondern etwas Tiefes; wenigstens soll sie ganz klein bescheiden angefangen werden.

Sie soll nicht sein ein Treibhaus, das Treibhauspflanzen zieht, sondern ein freies, offenes Ackerfeld, Sturm und Wetter ausgesetzt, das gesunde, starke Pflanzen mit tiefen, kräftigen Wurzeln liefert, die auch Sturm und Wetter trotzen können. Sie soll also nicht sein eine umschlossene hohe Festung, in welche man keinen Feind hinein läßt, so daß die in ihr eingeschlossenen Streiter nichts zu hören bekommen von den Tönen der Schriftkritik und der modernen Naturwissenschaft und in welcher zwischen engen Mauern ein orthodoxer Glaube äußerlich aufgepreßt oder gar in bestimmten Formeln auswendig gelernt wird, sondern ein freier offener Tummelplatz für frische, muntere Gesellen, welche angeleitet werden, selbst zu forschen in der Schrift und sich tapfer kämpfend gegen Feinde von außen und von innen zum fröhlichen, lebendigen, selbständigen Glauben durchzuringen.

Sie soll ihre Schüler nicht als fertige Leute auf staatliche Hochschulen schicken, sondern als solche, die wissen, daß man niemals fertig wird, sondern je weiter man kommt in der Erkenntnis, desto mehr erkennt, daß man nichts weiß und erst im allerersten Anfange steht. —

Zum andern: Was sie sein soll:

Sie soll frei sein, frei, zum ersten äußerlich, eine freie Pflanze der evangelischen Kirche, unabhängig vom Staate und seinem Gelde (wenn auch wie jede staatliche Anstalt seiner äußerlichen Aufsicht unterworfen), frei in der Auswahl ihrer Lehrer, frei in der Aufgabe und dem Ziel, welches sie sich steckt, frei aber auch von allem schulmäßigen Ballast und hergebrachten akademischen Sitten und Formen (innerhalb der Schule und außerhalb derselben), welche das gesunde Leben stören, Zeit rauben und die Arbeitskraft lähmen. Sie soll ihre

Schüler ohne lange Vorreden stracks in den Jungbrunnen der heiligen Schrift hineintauchen und ihnen durch dieselbe (durch ihre innere Wahrheitsmacht) von innen heraus Kraft und Lust und Liebe zu immer gründlicherem und tieferem Schöpfen aus derselben machen. Die heilige Schrift soll sich selbst rechtfertigen als das Wort des lebendigen Gottes durch die in ihm wirkende Kraft des heiligen Geistes, der lebendig macht und frei von der Herrschaft der Sünde und nicht nur traurige, sondern auch fröhliche und selige Gotteskinder zeugt. —

Sie soll die oft große, schmerzliche Lücke ausfüllen, welche leider die Schule und das Elternhaus in bezug auf die notwendige und vorausgesetzte Vorbereitung für das akademische Studium der staatlichen Hochschulen gelassen haben, so daß die Schüler derselben zum großen Teil außer Stande sind, die starke Speise dieser Schulen zu verdauen und viel unverstandene und vielmals nie wieder gebrauchte, tote Kollegienhefte nach Haus tragen, während sie vielmals das salzlose und gehaltlose äußere Studentenleben nur zu wohl verstehen.

Darum sollen die Lehrer dieser Schule keineswegs ihre Arbeit nur darin finden, vom hohen Katheder herunter, von ihren Schülern weit geschieden, denselben Vorlesungen zu halten. Sie sollen vielmehr mit denselben gemeinsam in die offene Flut hineinspringen, mit ihnen untertauchen und fröhlich umherschwimmen. Sie sollen die Schrift mit ihnen gemeinsam lesen, die Feder möglichst zu Haus lassen, in Frage und Antwort sich in die heilige Schrift vertiefen und sich dieselbe zum lebendigen Eigentum machen.

Sie sollen aber auch ihre Schüler zum selbständigen Forschen, bei häuslicher Arbeit und unter Zuhilfenahme der besten Kommentare, anleiten und ihre Arbeitsfreudigkeit durch Aufgaben und Lösungen schriftlicher und mündlicher Arbeiten fördern. Sie sollen nicht nur Lehrer, sondern auch Seelenfreunde ihrer Schüler sein, ihre Herzensnöte und Anfechtungen teilen, aber auch sich mit ihnen freuen und mit ihnen Feld, Wald und Fluren in fröhlichen Wanderschaften durchstreifen und ihre geselligen Abende mit ihnen teilen und zu echten Erholungstunden machen. Nicht äußere Gesetze, sondern vor allen Dingen das Evangelium selbst und die Freude an ihm regelt das gemeinsame Leben und schafft sich von selbst die nötigen heiligen Ordnungen.

Es sollen von vorn herein, wo möglich, zwei Lehrer angestellt werden, der eine vorzugsweise fürs Alte Testament, der andere vorzugsweise fürs Neue, aber beide in beiden heimatisch und beide wo-

möglich durch nicht zu kurzen Dienst an einer Gemeinde erfahren und gegründet in Predigt, Seelsorge und Katechese, so daß sie den zukünftigen Dienern am Wort diesen Dienst selbst in allen Teilen vorleben und vorlieben können.

Deswegen soll eben auch beiden seitens der Zionsgemeinde, damit sie in solcher Uebung bleiben und nicht etwa stumm gelegt werden, ein mäßiger Anteil an Predigt, Seelsorge und Katechese innerhalb und außerhalb der Zionsgemeinde verschafft werden, also namentlich auch Predigten auf auswärtigen Festen der Inneren und Äußerer Mission, zu welchen ihre Schüler mit hinausziehen dürfen an Sonn- und Festtagen.

Diesen letzteren soll frei gelassen bleiben, neben fleißigem Studium die Arbeiten der Liebe an Kranken, Elenden und Verirrten kennen zu lernen und, soweit es möglich und ihre freie Liebe sie dazu treibt, selbst daran teilzunehmen, vor allen Dingen an den Sonntagschulen, innerhalb und außerhalb der Anstalten, aber auch an den Gerbergen zur Heimat, den Arbeiterkolonien und in der Schürze in der Krankenpflege. Es soll ihnen Gelegenheit gegeben werden, in bestimmten Häusern bei unsern Ärzten sich so weit im Samariterdienst auszubilden, daß sie in der Lage sind, im Krieg und Frieden die nötigen Liebesdienste an den Verwundeten zu leisten. Doch sollen diese Arbeiten keineswegs obligatorisch sein. •

Ganz besonders soll die Schule auch dazu dienen, ihre Besucher mit der Arbeit der Inneren und Äußerer Mission bekannt zu machen, praktisch und wissenschaftlich, und wenn möglich in ihnen solche Lust und Liebe zur Missionsarbeit erwecken, daß sie nach bestandnem Examen fröhlich und willig sind, sich in die Heidenwelt hinausenden zu lassen. Die Schule ist also als ein vorbereitendes Missionsseminar für sämtliche Missionsgesellschaften gedacht, welche akademisch gebildete Missionsarbeiter ins Feld stellen wollen.

Sie hat nicht die Absicht, ihren Schülern durch ihre Arbeit an dem norddeutschen staatlichen Triennium etwas zu kürzen, sondern nur die immerhin für ein gründliches theologisches Studium bestehende Lücke unter 8 Semestern Studium auszufüllen, welche ganz Süddeutschland, Hessen, Baden, Württemberg und Bayern ihren jungen Theologen gewähren. Doch wäre es unsere Freude, wenn unsere Schule sich dermaßen Kredit verschaffte, daß die Süddeutschen ihnen die etwa bei uns verbrachten 2 Semester anrechnen wollten.

Der Regel nach sollen nur mit dem Zeugnis der Reife von den Gymnasien entlassene Abiturienten in dieser Hochschule aufgenommen werden, und zwar nur solche, welche ihr eigenes Verlangen, nicht äußerer Druck aus dem Elternhaus zu uns treibt.

Wiewohl der Regel nach die zwei Semester in die Zeit zwischen Gymnasium und staatlicher Hochschule fallen sollten, so soll doch keineswegs denjenigen die Schule verschlossen sein, welche dieselbe in der Mitte oder am Schluß ihrer Studienzzeit aufsuchen wollen. Ganz besonders solchen nicht, welche, wie es leider gar zu oft der Fall ist, durch die staatlichen Hochschulen in Dunkelheiten gebracht sind und in Zweifel über die Wahl dieses Berufs. Es soll ihnen auch gestattet sein, in ähnlicher Weise wie unsere Kandidaten der Theologie zeitweilig ganz das Studium niederzulegen und sich die Schürze der dienenden Liebe umzubinden, in welcher, wie unsere Erfahrung zeigt, nicht wenige in ihrem Glauben schwankend gewordene junge Theologen zur Freude des Glaubens gekommen sind und zur Gewißheit der Siegeskraft des Evangeliums. Sie sollen in diesem Falle als Frei Brüder in die Brüderschaft von Nazareth eintreten dürfen und werden als solche mit dem zum täglichen Leben Nötigen versorgt, so daß sie der Aufenthalt nichts kostet. Doch soll ihnen gestattet sein, nach ihrer Wahl an einzelnen Stunden und, soweit dies möglich, auch an dem gemeinschaftlichen Leben der Studenten teilzunehmen. Auch der Verkehr mit den gereiften Gliedern unseres Kandidatenkonvikts soll ihnen, wie allen übrigen, gestattet sein. —

Die Wohnung und Beköstigung sollen die Hochschüler der Regel nach in den Pastoren-, Doktoren- und übrigen Beamtenfamilien unserer Anstalt empfangen, und wenn dies nicht reicht, auch ein Studentenkonvikt hinzugefügt werden. Der Preis wird, den Mitteln der Studenten entsprechend, möglichst niedrig gestellt werden, doch so, daß der billige Lebensunterhalt keineswegs das eigentliche Anziehungsmittel unserer Schule sein soll, sondern das Evangelium und das fröhliche, freie Liebesleben und die geistig gesunde Luft unseres Ravensberger Landes. —

Das ganze Werk aber soll sich darstellen als ein Dankopfer, welches die Zionsgemeinde ihrem himmlischen König darbringt für den Reichtum der Barmherzigkeit, den sie selbst erfahren hat und von dem sie lebt. — Die Gründer und Leiter der Anstalten leben der Ueberzeugung, daß sie ihren Dank nicht kräftiger bezeugen kön-

nen als dadurch, daß sie den edelsten Jünglingen unseres Volkes die Lebenskräfte des Evangeliums unverfälscht in Wort und Tat darbieten und an ihrem Teil dazu beitragen, daß hier Samenkörner in jugendliche Herzen gelegt werden, welche ewige Frucht tragen und aus welchen nicht nur rechte Hirten der Gemeinde, sondern, wenn es sein könnte, auch geisterfüllte Lehrer für die Hochschulen unserer Kirche herauswachsen könnten.

Dem Haupt der Kirche zur Rechten des Vaters aber seien diese hier ausgestreuten Samenkörnlein anvertraut. Er wolle ihnen Frühregen und Spätregen nicht versagen.

Was die rechtliche Seite der Sache anlangt, so möchte ich bitten, daß die Schule ebenso wie die einzelnen hiesigen Anstalten eine völlig selbständige Korporation bildet, ebenso unabhängig wie Bethel, Sarepta und Nazareth, auf Grund des bürgerlichen Gesetzbuches, in der möglichst einfachsten Form. Ein kleiner Vorstand von höchstens 5 Mitgliedern, darunter wo möglich ein unserer Sache von Herzen zugetanes Glied des Kirchenregiments, sei es ein Generalsuperintendent oder Superintendent, sei es ein Mitglied des Zentralsynodalvorstandes oder Oberkirchenrats, und außerdem ein unserer Sache ebenso warm zugetaner Professor der Theologie; außerdem drei Mitglieder des Zionsgemeinde-Vorstandes. Wenn ein weiterer Vorstand vermieden werden kann, ist's am besten. —

Die Anstalt Bethel übergibt der neuen Schule ein Grundstück gegen Bezahlung der Zinsen für das ursprünglich darauf angelegte Kapital, auf welchem sie ihre Häuser erbauen kann, doch so, daß der Anstalt Bethel das Rückkaufrecht bleibt.

Die Mittel für die Erhaltung der Schule werden nicht auf öffentlichem Wege, sondern ganz in der Stille von Gott und Menschen erbeten. Die anzustellenden Lehrer müssen nicht verlangen, daß ein vollkommen ausreichendes Kapital für ihren Unterhalt sicher gestellt wird. Sie müssen im Glauben kommen und im Vertrauen auf Den, der die Vögel unter dem Himmel speist.“ —

So weit das Programm der Schule. In einem zweiten Manuskript wiederholte Vater noch einmal die Grundgedanken, indem er nun die Personen und die Arbeitsweise der beiden theologischen Lehrer beschrieb, wie er sie erhoffte und als ein Geschenk aus Gottes Hand erbat:

Um was ich das Haupt unserer Kirche droben
herzlich bitte, ist dieses:

Er möchte unserer Schule die rechten Wassers schöpfer senden, womöglich zwei. Es müssen muntere Gefellen sein. Ich verlange keine besonders große Gelehrten, aber sie müssen das Wassers schöpfen mit Freuden verstehen, d. h. sie müssen die Heilige Schrift von Herzen liebhaben, jeder muß aus dem ganzen Wort schöpfen können, Alten und Neuen Testaments, wenn auch der eine tüchtiger und lustiger ist, hier oder da zu schöpfen („tief schöpfen! Brunnen graben!“); auch dürfen sie sich gegenseitig ergänzen.

Sie müssen sich beide von ganzem Herzen zum gekreuzigten Heiland bekehrt haben und sich seiner niemals schämen. Sie müssen in ihm eins geworden sein, jeder den andern höher zu achten wie sich selbst, so daß ihre Schüler an ihnen ein Vorbild sehen, wie man bei gründlichem und vielem Wissen ein demütiger Jünger Jesu sein kann.

Sie müssen von heiliger Freude und tiefer Pietät gegen die Heilige Schrift erfüllt sein, als das höchste Geschenk des dreieinigen Gottes an die sündige Menschheit. Sie müssen aber auch Pietät gegen das Erbe der Väter haben, gegen alles, was von den ersten Jahrhunderten an erarbeitet ist von den Vätern der Kirche.

Es müssen freie Männer sein mit großem, weitem Herzen, die weder reformierte noch lutherische Scheuklappen vor den Augen haben, aber doch die Bekenntnisse, sowohl der alten apostolischen wie der reformierten Kirche, nicht in die Kumpelkammer werfen, sondern bei der Auslegung der Heiligen Schrift sich an diese Bekenntnisse von Herzen gern anlehnen und sie stehen lassen, als eine nicht nur ehrwürdige, sondern auch brauchbare Regulative.

Sie müssen es ihren Schülern möglich machen, ohne Gewissensnot mit Freuden ihre Ordinationsgelübde zu halten, wie solche auch zu halten nur verlangt werden, nicht als einen Strick um den Hals, der uns die Stimme zuschnürt, sondern als eine freundliche Schutzwehr gegen den alten Adam, der nach fleischlicher Freiheit auch im Gebiete der Lehre gelüstet und immer etwas Neues und Eigenes suchen will.

Sie müssen auch ein weites, offnes Auge haben für das, was der Herr neu tut, für die neuen Lieder, die er seine Kirche singen lehrt.

Sie müssen Lust und Freude haben an allen Arbeiten der dienenden Liebe, die aus dem Glauben kommen, an den Arbeiten der Inne-

ren und Aeußeren Mission und an allen Erscheinungen des christlichen Lebens, in denen der Herr sein Leben und sein Lieben offenbart.

Sie müssen ihren Schülern nicht nur treue Lehrer auf den Kathedern, sondern auch Seelenfreunde und Ratgeber für das zukünftige theologische Studium und für ihre geistlichen und leiblichen Herzensnöte und Kämpfe sein. Sie müssen vor allen Dingen ihre Schüler zu selbstthätiger Arbeit anleiten und zum eigenen, gründlichen Nachdenken. Sie müssen ihnen gemeinsame Aufgaben stellen, die sie gemeinsam lösen und kritisieren. Sie müssen ihnen freie Seele und Raum gewähren, nicht nur zu persönlichem fleißigem Arbeiten, sondern auch wo sie dazu Lust und Eifer haben, zu persönlichem Eingreifen in den Arbeiten der dienenden Liebe.

Sie dürfen in den Sonntagsschulen mitwirken, auch einmal einen Samariterkursus mitmachen und, wenn sie wollen, auch einmal ein ganzes halbes Jahr die Schürze der dienenden Liebe umbinden.

Sie dürfen auch nicht selbst auf ihren Studierstuben sitzen bleiben, sie müssen ihre Schüler fleißig einladen zu gemeinsamen Wegen, durch Wälder und Felder, auf denen sie Gelegenheit haben, wie gestern abend, ihre Gedanken untereinander und mit ihren Lehrern im Gespräch auszutauschen.

Ich habe nichts dagegen, wenn sie mitunter, wie der selige Cremer, auch einmal ihren Schülern einige feste Sätze in die Feder diktieren, als bestimmte Grundpfeiler im Gedächtnis festzuhalten, aber im allgemeinen sollen die Kollegienhefte nicht der Schatz ihrer Schüler sein. Dafür sollen sie sich lieber die besten Bücher kaufen, die sie selbstständig lesen.

Ich würde lieber die Feder verbieten in meinem Kolleg, die Augen müssen auf dem Lehrer ruhen und auf seinem fröhlichen Angesichte oder auf den Buchstaben der Schrift, welche gemeinsam gelesen und gemeinsam ausgelegt wird, wobei Frage und Antwort im Kolleg die Regel ist. (So habe ich es beim seligen Geß im Missionshaus drei Semester gehabt.)

Um selbst im Leben der Gemeinde, in die sie kommen, weiter zu leben und in diesem Dienst auch täglich frisches Leben für ihre Schüler zu schöpfen, müssen sie sich nicht weigern, einen kleinen Teil von Predigt, Seelsorge, Unterricht, Bibelstunden usw. an Kranken und Gesunden, Diakonen und Diaconissen zu übernehmen, je nachdem ihre Gabe und ihre Lust für diesen Dienst paßt. Sie müssen auch auswärtige Predigten der Aeußeren und Inneren Mis-

sion gern auf sich nehmen, und ihre Schüler dürfen sie auch reichlich und fröhlich auf solchen Wegen begleiten, z. B. zu den Predigten nach Wilhelmsdorf und in unser Moor. —

Es ist hieraus schon ersichtlich, daß ihnen keine zu große Zahl von Kollegien zugemutet wird. Ich schätze täglich der Regel nach höchstens zwei, damit ihnen auch Zeit bleibt zu eigener stiller, wissenschaftlicher Arbeit. Denn sie werden auch Mitarbeiter für einzelne Fächer in den Dienern und Lehrern der Zionsgemeinde finden, ich nehme an, drei bis vier durchschnittlich. Dieselben werden ihnen eine kleine Arbeit abnehmen, z. B. sprachliche Studien. Sie sollen auch im Kreis an diesen Mitarbeitern und den übrigen Dienern am Wort nicht nur freundliche Mithelfer und Berater finden, sondern auch in ihrem Kreis liebewarm aufgenommen sein und mit denselben Erfrischung und Förderung für ihren Dienst finden, so daß sie nicht abgeplagte, seufzende Kreaturen, sondern im Sinn der Zionsgemeinde Leute werden, die immer fröhlicher werden und des Rühmens und des Lobens ihres himmlischen Königs immer mehr machen."

IV.

Nachdem so die Grundlinien der künftigen Arbeit deutlich gezeichnet waren, begann Vater sogleich mit den vorbereitenden Schritten. Am 11. Oktober 1904 beschäftigte sich der Anstaltsvorstand mit der Frage. Sein Beschluß läßt erkennen, daß auch dieser nächste Kreis der Mitarbeiter noch zögernd den Gedanken ihres Führers folgte. Dabei knüpfte sich die Sorge vor allem an sein hohes Alter. „Es wird beschlossen“, heißt es in dem Protokoll, „Herrn Pastor v. Bodelschwingh sen. einen Morgen Land für Zwecke der Theologischen Schule für eine Jahrespacht von 50,— M auf die Dauer von 50 Jahren zu verpachten mit der Erlaubnis, ein Haus darauf zu bauen.“ Ihm selbst genügte dieser Beschluß vollständig. Nach seiner Art nahm er immer die ganze Hand, wenn man ihm nur den kleinen Finger gab. So baute er auf dem gepachteten Grundstück am Waldrande von Bethel nicht ein Haus, sondern sogleich zwei. Denn für die Familien von zwei Dozenten und die bescheidensten Lehrsäle und Arbeitsräume mußte sogleich Platz geschaffen werden.

Die Gewinnung der beiden Mitarbeiter war nun Vaters größte Sorge. Ueberall fragte er um Rat; unermüdlich klopfte er an vielen Türen an. Zuerst hoffte er Pastor Michaelis, damals Missionsinspektor der Ostafrikanischen Missionsgesellschaft (Berlin III), als ersten Lehrer

gewinnen zu können. Diese Verhandlungen zerschlugen sich.*) Nun lenkte Professor Kähler in Halle seine Blicke auf den Seminaroberlehrer Pastor Samuel Jaeger in Eisenach. Er hatte einst vom Domstift aus eine Zeitlang in Bethel die „blaue Schürze“ getragen. Seitdem war eine briefliche Verbindung aufrechterhalten geblieben. Jetzt besuchte Vater ihn im Dezember 1904 in Eisenach. In einem eingehenden Brief berichtete er darüber an Generalsuperintendent Holtzheuer-Magdeburg: „Auf meinem Weg nach Freyburg habe ich auch Samuel Jaeger besucht in seinem armen Seminar, wo er ja freilich im Schatten der Kirche lebt, aber so, daß er darüber krank und elend werden muß. Ich muß gestehen, daß der Mann ganz dem Bilde entspricht, das Kähler und Gering von ihm gezeichnet haben. Ein ganzer Mann in Christo. In allen Sätteln gerecht. Man konnte überall anschlagen, dann sprangen auch die Funken hervor. Ich habe besonders den Eindruck, daß man diesen lieben Mann aus seinen jetzigen Ketten und Banden befreien muß; dann wird das Brunnlein seines Herzens wieder recht munter fließen.“

Durch diesen Besuch in Eisenach war die Wahl entschieden, welche für die nächsten 20 Jahre der Entwicklung der Theologischen Schule ihr Gepräge geben sollte. Eine Arbeitsgemeinschaft zwischen Samuel Jaeger und meinem Vater hatte auf den ersten Blick etwas Ueber- raschendes. Die beiden Männer schienen so wenig wesensverwandt wie nur möglich. Und doch ergaben sich, wenn man tiefer in ihre Entwicklung und geistige Struktur eindrang, bedeutsame Parallelen: bei beiden als Erbteil schon des Elternhauses eine eigentümliche Mischung lutherischen und reformierten Denkens. Bei beiden eine starke Aufgeschlossenheit für Naturwissenschaft und geschichtliche Forschung. Mein Vater hat, was immer wieder spürbar wurde, sein akademisches Studium mit Botanik und Physik, Philosophie und Geschichte angefangen, ehe er sich der Landwirtschaft zuwandte. Bis in seine letzten Tage trieb er geschichtliche Studien, denen sich der Vielbeschäftigte meist des Nachts zu widmen pflegte. Während sich Jaeger mehr den abstrakteren Formen der Mathematik zuwandte, dachte mein Vater den technischen Problemen nach. Dabei stand ihm, ebenso wie es bei Jaeger der Fall war, nicht der äußere Erfolg vor Augen; in der Natur wie in der Geschichte suchte er den Geheimnissen göttlicher Regierung nachzugehen. Bei beiden ging dabei der Blick in die Weite der Welt. Wie Jaeger immer die Londoner „Times“ las, so fanden wir im Nachlaß

*) D. Michaelis ist dann später im Jahre 1919 in das Dozentenkollegium der Schule einnetreten.

des Vaters ein ganzes Buch mit sorgfältig geschriebenen Auszügen aus englischen christlichen Schriftstellern. Ein tiefes Verstehen der mächtigen Impulse, aber auch der drohenden Gefahr, die von der angelsächsischen Welt herkommen, lebte in beider Herzen. Beide waren früh und in einer sie tief erschütternden Weise in soziale Probleme hineingeführt und haben niemals die Verpflichtung denen gegenüber vergessen können, die durch ihre Arbeit und die Maschine innerlich und äußerlich heimatlos geworden sind. Eine tiefe leidenschaftliche Glut erbarmender Liebe, eine starke Sehnsucht nach sozialer Gerechtigkeit verband ihre Herzen. Beide hat der Ernst der wissenschaftlichen Arbeit zunächst zum theologischen Fiasko geführt und vor die Unmöglichkeit gestellt, die gewöhnliche Bahn des Pfarramtes zu beschreiten. Beide haben sich dann dem Schuldienst gewidmet, Jaeger unter den Proletariatskindern im Industriegebiet, Vater unter den heftigen Gassenlehrer- und Lumpensammlerkindern in Paris. Der Dienst an der heranwachsenden Kinderwelt hat sich durch diese Anfänge ihrer Arbeit als heilige Verpflichtung für immer auf ihre Gewissen gelegt. Beiden ist die Abwendung von einer historisch-kritischen oder philosophischen Erfassung des Christentums zum einfachen biblischen Evangelium zur Entscheidung des Lebens und zur Wendung des Dienstes geworden. Die Weite und Fülle der Schrift, die alle menschlichen und auch alle theologischen Systeme sprengt, aber das Herz mit Ehrerbietung und heiliger Freude füllt, die Rechtfertigung aus Glauben und der Dienst eines demütigen und tapferen Willens zur Ehre Gottes, das war für beide Grund und Inhalt ihres Lebens.

Neben Samuel Jaeger wurde ein wesentlich jüngerer Mitarbeiter gestellt: Walter R ä h l e r, der Sohn des Hallenser Professors. Er war vorher Leiter des Studentenkonvikts im Berliner Domstift, dann theologischer Lehrer am Bonner Studienhause gewesen. So brachte er Ausrüstung und Erfahrung mit, die für die neue Aufgabe wertvoll werden konnten. Daß beide Männer dem Ruf an die von vielen kritisch angesehene Arbeit freudig folgten und sich zu einer herzlichen Gemeinschaft des Dienstes verbanden, war für Vater ein großes Geschenk.

Am 7. März 1905 fand die konstituierende Versammlung des Vereins zur Gründung der Theologischen Schule statt. So tief auch die innere Verbindung mit den übrigen Anstalten von Bethel sein sollte, wurde der Schule doch in ihrer juristischen Form und in ihrer finanziellen Verwaltung von vornherein eine ganz selbständige Stellung gegeben. Es sollte jeder Schein vermieden werden, als wenn Mittel, die

für die Pflege der Kranken bestimmt waren, für diesen neuen Zweck verwandt werden könnten. Zugleich legte Vater Wert darauf, daß schon durch die Zusammensetzung des Vorstandes die Verbindung der Schule einerseits mit der Kirche, andererseits mit der Universität gesichert würde. Daher übernahm auf seine Bitte Generalsuperintendent D. Holtzheuer-Magdeburg den Vorsitz des Vorstandes, während anfangs Professor D. Schlatter, dann Professor D. Lütgert ihm als Mitglied angehörte.

In der gleichen Sitzung wurden die beiden Dozenten berufen. Damit war das Fundament der Arbeit gelegt. Nachdem die Häuser rechtzeitig fertiggestellt waren, konnte die Schule am 15. Oktober 1905 eröffnet werden. Elf Studenten hatten sich zum ersten Semester eingefunden. Das war mehr, als Vater erwartet hatte. Je bescheidener der Anfang war, desto zuversichtlicher hoffte er auf eine gesunde Entwicklung. Am Vormittag stellte er nach dem Sonntagsgottesdienst Dozenten und Studenten der Gemeinde vor. Nachmittags hielt in den Lehrsälen der Schule der Bielefelder Superintendent Simon, der von 1867 bis 1872 erster Vorsteher der Anstalten Bethel und Sarepta und Vaters Vorgänger gewesen war, die Weiherede. Dann sprach Professor D. Lütgert. Mein Vater aber gab der nun beginnenden Arbeit die Losung aus Jesaja 12 mit auf den Weg: „Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus den Heilsbrunnen.“

Aus der Geschichte der Theologischen Schule in ihren ersten 25 Jahren.

Von Theodor Schlatter.

Auf den folgenden Seiten soll nicht etwa der Versuch unternommen werden, eine Geschichte der Theologischen Schule in den ersten 25 Jahren zu schreiben; dafür ist die Zeit noch nicht gekommen. Die Angaben, die hier in knapper, fast chronikartiger Form zusammengestellt sind, sollen nur einzelne Bausteine für eine künftige Darstellung bereitlegen.

1. Der theologische Unterricht.

Die Not, die den Gründer der Schule dazu trieb, in seiner Gemeinde der Kranken und Hilfsbedürftigen eine Bildungsstätte für künftige Diener der Kirche zu schaffen, war die Beobachtung, daß der Unterricht der theologischen Fakultäten, insbesondere die wissenschaftliche Arbeit am Alten und Neuen Testament in den Jahrzehnten um 1900 die Studenten vielfach in eine Kritik und Skepsis hineinführte, die ihnen den Eintritt in den Dienst der Kirche und die frohe Bezeugung des Evangeliums schwer oder unmöglich machte. Darum war sein Ziel in erster Linie, zur Ergänzung der Fakultäten eine Schule zu schaffen, die den jungen Studenten zum Beginn ihres Studiums die Bibel erschließe und ehrwürdig mache und sie mit tüchtiger Kenntnis ihres Inhalts ausüste, ehe sie dann in den Strom der historisch-kritischen Fragen eintauchten. So konnte bei der Eröffnung der Schule am 15. Oktober 1905 ihr erster Lehrer, Pastor Jaeger, als er das Arbeitsziel der Schule umriß, für sie den Namen „Theologische Bibelschule“ vorschlagen.*)

*) Pastor v. Bodelschwingh hatte die Schule „Freie Theologische Schule“ nennen wollen; um den Anstoß, der in dieser Betonung ihrer Freiheit lag, zu mildern, schlug Ministerialdirektor Althoff vor, die Schule „Praktische Theologische Schule“ zu nennen. Pastor v. Bodelschwingh ging auf diesen Vorschlag ein, da er mit seiner Schule ernsthaft der Praxis der Kirche dienen wollte. Freilich war der Name insofern irreführend, als hier nicht unmittelbar auf die Praxis des kirchlichen Dienstes vorbereitet wurde oder gar, wie man manchmal meinte, mit dem Studium praktischer Dienst „in der blauen Schürze“ verbunden war. Die Schule wollte von Anfang an ehrliche wissenschaftliche Arbeit treiben und verpflichtete ihre Studenten zu so angespanntem Studium, daß praktische Arbeit im Dienst der Kranken

Mit Unterricht im Alten und Neuen Testament begann die Schule; in den Morgenstunden jeden Tages wurde je eine Stunde lang das Alte und das Neue Testament in der Ursprache gelesen. Bald trat, um der erschreckenden Bibelunkenntnis der Studenten zu begegnen, eine Einführung in die Bibel als Ganzes hinzu; seit Pastor Jaeger 1907 die alttestamentliche Exegese einem geschulten Alttestamentler (Pastor Westreicher) überlassen konnte, war es sein Ziel, die Studenten in groß angelegten Uebersichten, die nun auf umfassender Lesung der deutschen Bibel aufgebaut waren, in das Verständnis der großen Zusammenhänge der Offenbarung einzuführen. Gern bezeichnete er seine Arbeit als biblische Systematik. Das Auge zu öffnen für die Einheitlichkeit der durch die Bibel bezeugten Offenbarungsgeschichte und so die Bibel in ihrer organischen Einheit verstehen zu lehren, war sein Anliegen. So verbanden seine Vorlesungen, für deren Aufbau er bewußt die Anlehnung an die Gliederung und Terminologie der herkömmlichen Theologie mied, Bibelkunde und Systematik. Eine Fortführung seiner Arbeit ist es, wenn auch jetzt die Vorlesungen, die von dem größten Teil unserer Studenten besucht werden, in regelmäßigem Wechsel eine Bibelkunde des Alten und des Neuen Testaments sind.

Im alt- und neutestamentlichen Unterricht wurde mit der Exegese einzelner Bücher begonnen. Sorgsame Auslegung, die auf Wort und Geist der biblischen Bücher achtete und im Laufe der Jahre fast die ganze Bibel umfaßte, blieb das erste Anliegen. Nach dieser exegetischen Grundlegung gingen die Dozenten erst allmählich zu umfassenderen Vorlesungen über, etwa einer Darstellung der Theologie der Propheten, des Lebens Jesu oder der Wirksamkeit und Theologie des Paulus. Eine Theologie des Alten oder Neuen Testaments wurde als Ganzes noch nicht gelesen.

Daß die Mission der evangelischen Christenheit im Lehrplan der Theologischen Schule weiten Raum erhalte und die Schule eine Aufgabe auch darin habe, in den jungen Theologen Missionskenntnis und Missionsliebe zu stärken, in der Hoffnung, in einzelnen reife dann der Entschluß, selbst in den Dienst der Mission zu treten, das war dem Gründer der Schule, in dem eine so starke Missionsliebe glühte, selbstverständlich. Er selbst übernahm es gern, solange er die Kraft dazu noch hatte, den Studenten die Missionsgedanken des Alten Testaments,

während des Semesters ganz unmöglich ist. Daher wurde bei einer Uebersarbeitung der Satzungen im Jahre 1929 der Zusatz „Praktische“ gestrichen, so daß die Schule nun den einfachen Namen „Theologische Schule“ führt.

den Missionswillen Jesu, die Missionsarbeit des Petrus und Paulus zu zeigen und ihre Herzen für die Mission zu gewinnen. Dann gehörte lange Zeit zu den wöchentlichen Abendvorträgen, durch die die Vorlesungen der Schule ergänzt werden, alle 14 Tage ein Missionsvortrag von Missionsinspektor Lic. Trittelvitz. Insbesondere wurde in den Jahren vor dem Kriege die missionarische Auseinandersetzung mit dem Islam ins Auge gefaßt. Die Schulung von Islam-Missionaren — sowohl nach der sprachlichen wie nach der theologischen Seite (Arabisch, Einführung in den Koran und die moslemische Theologie) — wurde eine besondere und mit Freude ergriffene Aufgabe der Theologischen Schule, bis der Ausbruch des Weltkrieges eine Unterbrechung der hoffnungsvollen Arbeit herbeiführte. Eine Anerkennung für die Bedeutung, die die Theologische Schule für das Missionsstudium bereits besaß und in verstärktem Maße gewinnen konnte, bedeutete der Beschluß der Missionsgesellschaften Deutschlands im Jahre 1912, auf gemeinsame Kosten in Bethel einen Lehrstuhl für Missionswissenschaft zu errichten, den als erster D. Johannes Warneke übernahm. Wenn auch seit dem Kriege der Lehrstuhl nicht mehr von den Missionsgesellschaften getragen wird, so behielt doch die Missionswissenschaft und mit ihr verbunden die Religionskunde im Lehrplan der Schule ihre feste Stelle.

Sehr viel später erst als die Äußere Mission erhielt die *I n n e r e* Mission in aller Form eine Vertretung im Lehrplan. Dies war darin begründet, daß die Arbeit der Inneren Mission, insbesondere die vielgestaltige Arbeit Bethels, von Anfang an und planmäßig den Studierenden durch Vorträge der Männer, die hier praktisch in der Arbeit standen, und in lebendiger Anschauung nahe gebracht wurde. So wurde erst im Winter 1926/27 ein Lehrstuhl errichtet, dessen Aufgabe die Einführung in die Geschichte und Theorie der Inneren Mission und Diakonie ist.

Da die Theologische Schule gern von Studierenden aufgesucht wurde, die hier in der Stille ihre Studien abschließen und sich auf die Prüfungen vorbereiten wollten, wurden schon bald Vorlesungen und Uebungen aufgenommen, die — in Ergänzung der praktisch-theologischen Vorlesungen der Universitäten — für den Dienst in der Kirche schulen sollten. Vor allem half hier der seelsorgerlich erfahrene Leiter des Kandidaten-Konvikts Pastor Rahn. Dann wurde zum Winter 1919/20 ein eigener Lehrauftrag für praktische Theologie geschaffen und Pastor Michaelis, dem Vorsitzenden des Gnadauer Verbandes, übertragen, freilich so, daß seine Arbeit zur Hälfte, je länger je mehr zur

größeren Hälfte, der Leitung der deutschen Gemeinschaftsbewegung gehörte. Die Vorlesungen aus der praktischen Theologie wurden gern auch von Studenten im Anfang des Studiums gehört, da sie ihr Ziel nicht in der Vermittlung historischen Wissens oder technischer Ratschläge hatten, sondern in allgemeinverständlicher Form die biblischen Gedanken von der Gemeinde und dem Dienst an der Gemeinde herausarbeiteten.

Auch in dem kirchengeschichtlichen Unterricht, den die Examenskandidaten zunächst in der Form von Repetitorien erbaten, wollte die Theologische Schule den Unterricht an den Universitäten nicht kopieren, sondern von ihrer Eigenart aus ergänzen. Redliche, wissenschaftliche Arbeit war auch hier das Ziel; aber bewußt wurde in der Darstellung der Geschichte der Kirchen oder in der Bearbeitung einzelner Quellen nach der einen Kirche gefragt, von der der Glaube weiß. Vom Winter 1921/22 an hielten Assistenten der Theologischen Schule neben ihren Sprachkursen zugleich kirchengeschichtliche Übungen. Dann wurde im Frühjahr 1927 eine Dozentur für Kirchengeschichte errichtet, deren Inhaber freilich zur Zeit noch zugleich mit einem Teile des Unterrichts im Griechischen belastet ist.

So fehlte in dem Kranze der Disziplinen, die an den Fakultäten betrieben werden, nur noch die eigentliche *s y s t e m a t i s c h e T h e o -* *l o g i e*, wenn auch D. Jaegers biblische Vorlesungen systematischem Denken entsprangen und in umfassender Weise auf die letzten Fragen der Theologie Antwort gaben. Als dann nach seinem Tode sein Lehrstuhl im Sommer 1927 mit einem ausgesprochenen Systematiker (Lic. G. W. Schmidt) besetzt wurde, war damit zugleich ein regelmäßiger Unterricht in der *P h i l o s o p h i e*, vor allem ihrer Geschichte, wie ihn gleichfalls D. Jaeger gelegentlich schon gegeben hatte, gesichert.

Es ist eine innerlich notwendige Entwicklung gewesen, die die Theologische Schule aus einer Bibelschule, die sie im Anfang etwa war, in der Tat zu einer „freien Theologischen Schule“ werden ließ. Bewußt soll immer wieder das Studium der Bibel in der Mitte des gesamten Unterrichts stehen; die Einführung in die Bibel, die Anleitung zur Exegese, die Herausarbeitung der biblischen Wahrheit in ihrer Mannigfaltigkeit und Einheit bleibt die erste Aufgabe. Aber von diesem Mittelpunkt aus gilt es die Linien nach allen Seiten zu ziehen; eine Theologie, der die Bibel zum Zeugnis göttlichen Willens, göttlichen Handelns wurde, kann nicht nur Bibel-Theologie treiben, sondern sieht sich dazu gedrängt, die wirksamen Kräfte in der Geschichte der Kirche aufzudecken, auf die Fragen und Nöte der Gegenwart Antwort

zu geben und zum Dienst Gottes in der Kirche, insbesondere auch ihrer Inneren und Äußerer Mission anzuleiten. Gewiß kann die Erweiterung des Kreises auch eine Schwächung sein; über dem Vielerlei mag das eine Entscheidende zurücktreten. Solange aber lebendige Aufgeschlossenheit für das Wort Gottes, das er in der Bibel uns sagt, das Band bleibt, das die — in ihrer theologischen Haltung naturgemäß verschieden geprägten — Dozenten der Schule einigt, dürfen sie die Zuversicht haben, an ihrem Teile der Kirche Christi einen fruchtbaren Dienst zu leisten.

Für die Methode des Unterrichts galt von Anfang an so weit als irgend möglich der Grundsatz der Arbeitsgemeinschaft. Der Dozent soll nicht hoch über seiner Hörschar stehen, der Student nicht lediglich rezeptiv sein. Ein gemeinsames Erarbeiten der Ergebnisse war das Ziel, gegenseitiges Recht des Fragens in Vorlesungen und Übungen die Voraussetzung. Leider zwang das Wachstum der Studentenschaft in große Zahlen hinein, zu einer Scheidung zwischen eigentlichen Vorlesungen, in denen der Dozent einer großen Hörschar nur noch vorträgt, und seminaristisch geführten Übungen überzugehen, so daß in der Methode eine Angleichung an die Arbeitsweise der Universitäten stattfand.

2. Der Sprach-Unterricht.

Wenn der Zudrang zur Theologischen Schule so viel stärker wurde, als man es bei ihrer Gründung je hätte denken können, so war dies darin begründet, daß neben den theologischen Unterricht als eine zweite Aufgabe der Unterricht in den für das theologische Studium notwendigen Sprachen trat.

Schon für das erste Semester war Unterricht im Hebräischen angeboten. Schon im zweiten Semester (Sommer 1906) wurde ein hebräischer Kurs gegeben. Und dann wurde unter der pädagogisch geschickten Führung Pastor Westreichers Semester um Semester eine wachsende Schar auf das Hebraicum vorbereitet. Das Ziel war, das Hebräische so gründlich zu lehren, daß ein fruchtbares und mit Freude betriebenes Studium des Alten Testaments möglich wurde.

Neben den Abiturienten eines Gymnasiums, die das Hebräische noch nicht auf der Schule erlernt hatten, meldeten sich mehr und mehr Abiturienten eines Realgymnasiums oder einer Oberrealschule, die den Wunsch hatten, Theologie zu studieren und in den Dienst der Kirche zu treten, denen aber das Griechische oder das Lateinische und

das Griechische noch fehlte. Je mehr unter den höheren Schulen die Zahl der Gymnasien — absolut und noch stärker relativ, ganz besonders stark im Westen Deutschlands — zurückging, um so mehr wurde es für weite Kreise unmöglich, ihre Söhne auf Schulen zu schicken, auf denen sie die für das Theologie-Studium nötigen Sprachen erlernten. So wurde es für die Kirche zu einer ernststen Frage, wie diesen realistisch geschulten jungen Männern, denen das theologische Studium oft ein Herzensanliegen war und die gerade wegen ihrer naturwissenschaftlich-technischen Vorbildung wertvolle Glieder des Pfarrstandes zu werden versprochen, der Weg zum Theologie-Studium und zum Pfarramt geebnet werden könne. Die Einrichtungen, die auf den Universitäten für das Nachlernen von Latein und Griechisch bestanden, waren, wenn sie nicht überhaupt fehlten, recht unvollkommen und konnten dem wachsenden Bedürfnis nicht genügen. Aus dieser Not der „Realisten“ hörte die Theologische Schule — es war hier vor allem Pastor Westreicher — den Ruf, durch sorgfältig aufgebaute Kurse zunächst im Griechischen, dann auch im Lateinischen ehemalige Realgymnasiasten und Oberrealschüler, zu denen später noch die Abiturienten der Deutschen Oberschule traten, auf die Ergänzungsprüfungen zu ihrer Reifeprüfung vorzubereiten. Im Sommer 1914, im letzten Vorkriegssemester, in dem unter den 82 Studierenden bereits 33 Realisten waren, wurde schon in drei gegeneinander abgestuften, je 4stündigen Kursen Griechisch gelehrt. Vom Sommer 1915 ab wurde der griechische Unterricht in zwei Semestern gegeben, das Graecum also in einem Jahr erreicht. Das Lateinische wurde damals unseren Studierenden in privatem Unterricht gelehrt. Im Vorlesungsverzeichnis der Schule erschienen lateinische Kurse offiziell erst im Winter 1919/20, regelmäßig sogar erst vom Sommer 1923 ab.

Begreiflicherweise ging in den Jahren nach dem Kriege mit ihrer Unsicherheit und steigenden Geldentwertung das Streben der Studenten dahin, die Sprachen möglichst rasch zu erledigen. Die Schule bot damals einem Oberrealschüler an, in 3 Semestern auf die 3 Ergänzungsprüfungen vorzubereiten (es wurde im ersten Semester Latein I, im zweiten Latein II und Griechisch I, im dritten Griechisch II und Hebräisch betrieben). Wurde der Sprachunterricht so stark zusammengedrängt, dann litt natürlich die Gründlichkeit des Unterrichts und war neben dem Sprachdrill ein Anfang im theologischen Studium, vor allem eine Einführung in die Bibelfunde, kaum noch möglich. Es drohte die Gefahr, daß die Schule zu einer Sprach-Vorschule für die Universität werde, auf der Real-Abiturienten in möglichst kurzer

Zeit die Ergänzungsprüfungen erreichen wollten. Als die Verhältnisse wieder ruhiger wurden und zugleich die Stundenzahl der Sprachkurse durchweg auf wöchentlich 6 erhöht werden mußte, wurde darum ein so starkes Zusammendrängen der Spracharbeit nicht mehr gestattet. Je länger je mehr sprechen unsere Erfahrungen dafür, gleichzeitige Teilnahme an zwei Sprachkursen nur in Ausnahmefällen zu gestatten. Ein Realgymnasiast tut gut daran, für seine Sprachen 3 Semester zu rechnen, ein Oberrealschüler 5 Semester; dann kann in willkommener Ergänzung der Spracharbeit in diesen „Sprachsemestern“ zugleich schon ein Anfang im theologischen Studium gemacht werden, so daß nach der letzten Ergänzungsprüfung die dann noch nötigen 6 Universitätssemester für ein theologisches Studium in der Tat ausreichen.

In der Form des Unterrichts stellen die Sprachkurse der Theologischen Schule eine Zwischenstufe zwischen der Schule und der Universität dar. Jeder einzelne wird zu regelmäßiger Mitarbeit herangezogen; die akademische Freiheit des „Schwänzens“ gibt es nicht. Zugleich wird die Teilnehmerzahl der Kurse auf 25 bis 30 begrenzt, obwohl gerade deswegen seit dem Sommer 1927 in jedem Sommer eine sehr hohe Zahl von Aufnahmegesuchen abschlägig beschieden werden mußte. Gerade der Dienst, den die Theologische Schule in ihren Sprachkursen tat, hat ihr viel Anerkennung gebracht, sowohl bei den Studenten, die hier die straffe, zielsichere Führung schätzen, wie auch bei den kirchlichen Behörden und manchen Gliedern der Fakultäten. Die Theologische Schule ihrerseits begrüßt es mit aufrichtiger Freude, wenn mehr und mehr auch auf den Universitäten Einrichtungen geschaffen werden, die in zweckmäßiger Weise die angehenden Theologen auf die Ergänzungsprüfungen in den alten Sprachen vorbereiten. So darf darauf gehofft werden, es werde die Zeit kommen, in der diese Aufgabe im Unterricht der Theologischen Schule wieder stärker zurücktreten darf und sie wieder mehr das sein kann, was sie von ihrer Gründung her sein soll und bleiben will.

Eine wertvolle Ergänzung des alttestamentlichen Unterrichts war es, wenn Pastor Westreicher, der die Sprachen des alten Orients beherrschte, besonders interessierten Studenten Unterricht im Assyrischen und Babylonischen (erstmal im Sommer 1910), gelegentlich auch im Ägyptischen gab; die arabischen Kurse, die er im Winter 1911/12 aufnahm, dienten zugleich der Schulung künftiger Islam-Missionare. An die griechischen und lateinischen Kurse schlossen sich in den letzten Semestern eine Einführung in das hellenistische

Griechisch und in das Latein der Kirchenväter mit Lektüre ausgewählter Quellenstücke an.

3. Der Lehrkörper.

Die beiden ersten Lehrer der Theologischen Schule waren Samuel Jaeger, der lange Jahre Inspektor am Tholuck-Konvikt in Halle und dann Seminar-Oberlehrer in Eisleben gewesen war, und Walther Kähler, der Sohn des Hallenser Systematikers, zuletzt Inspektor am Studienhaus in Bonn. Pastor Jaeger übernahm den alttestamentlichen Unterricht, Pastor Kähler den neutestamentlichen.

Den alttestamentlichen Unterricht behielt Pastor Jaeger, bis im Herbst 1907 ein junger badischer Theologe, Theodor Oestreicher, der mit der alttestamentlichen Schulung eine ausgedehnte Kenntnis der orientalischen Sprachen verband, als dritter Dozent hinzutrat. Pastor Oestreicher, der sich zugleich um den Ausbau der Sprachkurse sehr verdient machte und dessen Arbeit die theologische Fakultät von Münster im Sommer 1926 durch die Verleihung des D. theol. ehrte, gab durch zwei Jahrzehnte hindurch — in enger Arbeitsgemeinschaft mit Pastor Jaeger — weithin der Theologischen Schule das Gepräge, bis er im Herbst 1927 in den Dienst der badischen Heimatkirche zurückkehrte. Seine Nachfolge übernahm im Winter 1928/29 Lic. Wilhelm Vischer aus Basel, bis dahin Pfarrer in Tenniken in Basel-Land.

Stärker war der Wechsel im neutestamentlichen Unterricht. Walther Kähler schied Pfingsten 1910 von Bethel, übernahm zunächst ein Pfarramt in Bielefeld und wurde später Konsistorialrat in Münster und Generalsuperintendent in Stettin. Auf ihn folgte im neutestamentlichen Lehrauftrag Gottfried Simon, der Sohn des um die Anstalt Bethel verdienten Superintendenten von Bielefeld, der einst bei der Eröffnung der Theologischen Schule am 15. Oktober 1905 als Vertreter der Kirche gesprochen hatte. Der Sohn, der Missionar auf vorgehobenem Posten auf Sumatra gewesen war und dort insbesondere in der Arbeit unter Moslem gestanden hatte, vertrat nun von Winter 1910/11 bis Sommer 1915 in Bethel das Neue Testament und hielt daneben auch missionskundliche Vorlesungen. Dann übernahm Gottlob Schrenk, ein Sohn des Evangelisten Elias Schrenk, den neutestamentlichen Lehrauftrag. Während des Krieges las zeitweise auch D. Warnock, der Inhaber des Missions-Lehrstuhls, über das Neue Testament. Als Schrenk, den kurz vorher die Fakultät von Münster für sein Buch über Coccejus doktoriert hatte, im Herbst 1923 einem Ruf an die Universität Zürich folgte, übernahm Theodor

Schlatter, Stadtpfarrer in Tübingen, der Sohn von Professor Adolf Schlatter, die Dozentur für das Neue Testament. Neben ihm beteiligte sich seit dem Sommer 1927 Lic. Wilhelm Brandt am Unterricht im Neuen Testament.

Als Samuel Jaeger 1907 die alttestamentlichen Vorlesungen abgab, legte er das Schwergewicht seines Unterrichts in jene Vorlesungen, die den Studenten zu dem inneren Erfassen der gesamten Bibel helfen wollten: er war der biblische Systematiker der Schule, bis schwere Erkrankung im Frühjahr 1926 ihn zum Ruhen zwang. Zu früh nach menschlichem Ermessen rief ihn ein zweiter Schlaganfall aus vielgestaltiger Tätigkeit am 14. Januar 1927 ab. An seine Stelle trat als Dozent für systematische Theologie und Philosophie Pfingsten 1927 der Greifswalder Privatdozent Lic. Hans Wilhelm Schmidt.

Den Kirchengeschichtlichen Unterricht begann im Winter 1921/22 der Assistent der Theologischen Schule Lic. Hans Brandenburg, jetzt Pastor in Lübeck. Ihm folgte im Sommer 1923 Paul Hannig, jetzt Lehrer am Missionsseminar der Rheinischen Mission in Barmen; ihm wieder folgte im Winter 1925/26 Theodor Kueßner, anfangs ebenfalls noch Assistent, seit Frühjahr 1927 Dozent mit dem Auftrag für Kirchengeschichte.

Die Dozentur für praktische Theologie wurde im Winter 1919/20 Pastor Walter Michaelis übertragen, der mannigfaltige Erfahrung aus Pfarramt und Missionsleitung, aus Gemeinschaftsdienst und Mitarbeit in den Synoden mitbrachte. Auf 1. Juli 1930 trat D. Michaelis in den Ruhestand. Ein Sondergebiet aus der praktischen Theologie, die Geschichte und Theorie der Inneren Mission, insbesondere der Diakonie, ist das Arbeitsfeld von Lic. Wilhelm Brandt, der im Januar 1927 aus Münster, wo er Vorsteher des Diakonissenhauses und Privatdozent an der Universität war, nach Bethel übersiedelte; neben der Lehrtätigkeit an der Theologischen Schule hat er regelmäßig auch in Münster Vorlesungen gehalten.

Auf den 1912 geschaffenen Lehrstuhl für Missionskunde wurde zunächst D. Johannes Warneck, der Sohn des Altmeisters der Missionswissenschaft Gustav Warneck, berufen, der jetzt wieder als Leiter der Rheinischen Mission auf Sumatra steht. Vom Sommer 1920 bis zum Sommer 1924 vertrat Missionar Pastor Ernst Johansen, der als Führer in der Ostafrika-Mission, als Pionier in Ruanda gearbeitet hatte, die Mission an der Theologischen Schule, bis auch er — von Münster her durch den D. theol. geehrt — wieder auf das Missionsfeld hinauszog und die Leitung der Arbeit in Bukoba über-

nahm. In seine Stelle trat vom Sommer 1925 ab Superintendent a. D. Simon (s. o.), der sich von schwerer Krankheit hier erfreulich erholen durfte und im Jahre 1928 bei dem Jubiläum der Rheinischen Mission durch die Fakultät Münster zum D. theol. promoviert wurde.

Zur Unterstützung der Dozenten, namentlich im Sprachunterricht, wurden jüngere Theologen als Assistenten berufen. Das Anschwellen der hebräischen Kurse zwang dazu, dem Alttestamentler einen Helfer an die Seite zu stellen; dies war im Sommer 1927 der badische Pfarramts-Kandidat Rumpff, vom Winter 1927/28 bis Sommer 1929 ein junger westfälischer Alttestamentler, Eberhard Delius, der von hier aus seine Promotion zum Lic. theol. durchführte und sich auch am alttestamentlichen Unterricht beteiligte, dann im Winter 1929/30 Dr. phil. Gudelius aus Münster, ein Philologe, der sich für das Alte Testament besonders interessierte, und seit Ostern 1930 cand. theol. Conrad Beyer aus der Schule des Erlanger Alttestamentlers.

Die Reihe der Assistenten, denen der griechische, später auch der lateinische Unterricht anvertraut war, beginnt schon früh. An der Spitze steht Professor D. Strathmann in Erlangen, der als Inspektor im Winter 1906/07 in Bethel unterrichtete. Neben ihn tritt der Alttestamentler in Basel, Professor D. Eichrodt, der im Sommer 1915 als junger Lic. theol. in Bethel Griechisch lehrte. Vom Winter 1921/22 an besteht eine feste Assistentenstelle, deren Inhaber zugleich die Kirchengeschichte vertraten (s. o.); 3 Semester lang hatte sie Lic. Hans Brandenburg inne, dann vom Sommer 1923 bis Sommer 1925 Paul Sannig, seit dem Winter 1925/26 Theodor Kueßner. Die starke Entwicklung, die der Sprachunterricht nahm, zwang dazu, eine zweite Assistentenstelle zu schaffen, und legte es zugleich nahe, einen Altphilologen zur Mitarbeit heranzuziehen. Es hatte durch eine Reihe von Semestern, bis zum Sommer 1923, der alte Geheimrat Dr. Oetling, der in Bethel im Ruhestand lebte, geholfen. Im Winter 1926/27 arbeitete sich der bayrische Pfarramtskandidat Siegfried Fichtbauer mit Freude in die Aufgaben des Sprachunterrichts ein, so daß es auch für uns ein großer Schmerz war, als er am 18. März 1927 nach schwerer Operation starb. In vorläufiger Regelung halfen dann nacheinander zwei Studienräte, die von ihren Gymnasien beurlaubt waren: im Sommer 1927 und im Winter 1927/28 Dr. Sellner aus Fulda, im Sommer 1928 Dr. Thiele aus Kottbus, bis dann im Wintersemester 1928/29 Oberstudiendirektor Dr. Stolze, der Leiter des

Oberlyzeums in M. Gladbach, bei seinem Eintritt in den Ruhestand in die Mitarbeit an unseren Sprachkursen eintrat.

Einen besonderen Dank schuldet die Theologische Schule den Männern, die in einzelnen Semestern in freiem Nebenamt Vorlesungen hielten, die oft für die Studenten ganz besonders wertvoll waren. Hier sind zunächst zu nennen der alte Pastor D. von Bodelschwingh sowie seine Söhne Wilhelm, der verstorbene Vorsteher des Diakonissen-Mutterhauses Sarepta, und mehrfach Friedrich, der gegenwärtige Leiter des gesamten Werkes von Bethel. Im Sommer 1913 hielt der greise Evangelist Elias Schrenk eine Vorlesung über Evangeliums-Verkündigung und Seelsorge. Themata aus der praktischen Theologie behandelten auch die Vorlesungen von Pastor Rahn, des Vorstehers des Kandidaten-Konviktes. Als im Sommer 1927 D. Simon durch Krankheit verhindert war, Missions-Vorlesungen zu halten, traten die Betheler Missionsinspektoren Lic. Trittelvitz, Konicke und Jasper in die Lücke.

Der Kreis der Männer — aus Bethel, aber auch von auswärts, Theologen, Ärzte und Beamte —, die vom ersten Semester an in einzelnen Vorträgen die Studentenschaft einen Blick in das Gebiet gerade ihrer Arbeit tun ließen, ist zu groß, um namentlich hier aufgeführt werden zu können.

4. Die Studentenschaft.

In dem ersten Aufruf der Theologischen Schule wurden nach Bethel in erster Linie eingeladen junge Studenten, die hier einen fruchtbaren Anfang ihres Studiums machen wollten, und neben ihnen solche, die zum Abschluß ihres Studiums hier ihren inneren Besitz klären wollten. Dabei hoffte der Gründer der Schule im besonderen auf solche Studierende, die in den Dienst der Mission oder der Diaspora gehen wollten. Es folgten der Einladung 11 Studierende, in bunter Mischung, jedoch überwiegend in hohen Semestern. Im zweiten Semester, im Sommer 1906, waren es bereits 32 Studenten, darunter manche jüngere. Aber erst im Sommer 1912 waren von 45 Studenten die 25 ersten Semester zum erstenmal die Mehrzahl. Je stärker dann die Zahl der „Sprach-Studenten“ wuchs, die in erster Linie der Sprachkurse wegen nach Bethel kamen, um so mehr überwog in der Studentenschaft die Schar der Anfänger. In den Nachkriegsjahren und in der Inflationszeit, als jeder sein Studium möglichst zu verkürzen trachtete und das Studium leicht von vornherein durch Examensrückichten bestimmt war, wurde die Zahl derer, die in Bethel wirklich Theologie

studieren wollten, begreiflicherweise immer kleiner und bestand die Studentenschaft fast nur aus Sprach-Studenten und Examens-Kandidaten. Zu einem starken Ueberwiegen der Sprachstudenten führte auch die freundliche Anerkennung, die gerade die Sprachkurse der Theologischen Schule fanden; wenn z. B. die Generalsynode der altpreussischen Union 1927 die in den Sprachkursen geleistete Arbeit dankbar anerkannte und in der Anrechnung der Sprachsemester die Theologische Schule tatsächlich, wenn auch nicht rechtlich, den Universitäten gleichstellte, so war damit der Zuzug von Sprachstudenten gefördert, — um so mehr, wenn zugleich durch die Erhöhung des theologischen Studiums auf 8 Semester ohne gleichzeitige Anerkennung von zwei Bethelssemestern sprachensfreien, humanistisch geschulten Theologen ein Studium in Bethel — im Vergleich mit dem älteren Recht — erschwert wurde (vgl. Abschnitt 8). Es gehört zu den erfreulichen Zeichen der jüngsten Vergangenheit, daß die Zahl der „sprachfreien“ Studenten wieder steigt (im Sommer 1930 sind es 51 Sprachfreie neben 27 Studierenden im Kurs Latein I, 57 in dem Doppelkurs Griechisch I, 19 in Griechisch II und 61 „Hebräern“; darunter 3 Studierende, die gleichzeitig 2 Sprachkurse belegen durften).

Die Zahl der Studenten stieg bis zum Kriege langsam und stetig an und hatte im Sommer 1914 82 erreicht. Im ersten Kriegsemester studierten hier 26, im Sommer 1915 noch 23; dann sanken die Ziffern noch stärker, um nach dem Kriege wieder zu steigen. Regelmäßig sind die Zahlen eines Sommersemesters höher als die eines Winters, da das Frühjahr die große Zahl der Meldungen von Abiturienten bringt, die ihr Studium in Bethel beginnen wollen und dann ein Semester oder vielfach, z. B. als Realgymnasiasten, drei Semester hier bleiben. Im Winter 1924/25 waren es 60 Studenten gewesen (darunter eine Studentin; 35 Sprachstudenten, 25 Sprachfreie, davon 12 in hohen Semestern); im Winter 1925/26 stieg die Zahl auf 82. Dann schnellte die Ziffer im Sommer 1926 auf 160 empor; noch war es gelungen, für jeden, der sich meldete, Platz zu schaffen. Dann aber schwoll, nachdem es im Winter 1926/27 140 Studenten gewesen waren, zum Sommer 1927 die Zahl der Meldungen so stark an, daß zum erstenmal eine große Zahl von Abweisungen nötig wurde, obwohl letzte Möglichkeiten für die Aufnahme ausgenutzt wurden; die Gesamtzahl der Studierenden stieg auf 229 (204 Studenten, 18 Studentinnen, 7 Gasthörer). Doch brachte naturgemäß dieses rasche Ansteigen der Zahl in der Gestaltung des Unterrichts, in der Verpflegung und Unterbringung der Studierenden, in der Entwicklung des Gemeinschaftslebens der

Studentenschaft manche Schwierigkeiten mit sich. Daher erwuchs aus den Erfahrungen dieses Sommers und des Winters 1927/28, der mit 183 Studierenden auch eine sehr hohe Belegung hatte, der Entschluß, durch Begrenzung der Sprachkurse die Gesamtziffer — jedenfalls zunächst — niedriger zu halten. Es betrug dann die Zahl der Studierenden im Sommer 1928 191, im Winter 1928/29 153, im Sommer 1929 196, im Winter 1929/30 156 und stieg im Sommer 1930 (vor allem durch ein Ansteigen der Zahl der Sprachfreien) auf 212. Dabei war seit 1927 im Frühjahr regelmäßig die Zahl der Abweisungen, die leider notwendig wurden und oft schmerzlich waren, ebenso groß oder größer als die Zahl der Aufnahmen, die möglich wurden.

Insgesamt sind in diesen 25 Jahren 2000 Studenten durch die Theologische Schule gegangen; etwa 1100 von ihnen halten in dankbarer Erinnerung an das, was Bethel und seine Theologische Schule ihnen gab, durch Mitgliedschaft in einem Bethel-Studenten-Bund die Verbindung mit Bethel fest.

Seit Jahren gehören zur Studentenschaft stets auch Studentinnen, die sich auf den Dienst an Höheren Schulen als Religionslehrerinnen oder in der Kirche als Vikarinnen vorbereiten und von der Theologischen Schule meist Hilfe für das Nachlernen der alten Sprachen erwarten.

Eine eigenartige und für das Ganze wertvolle Gruppe in der Studentenschaft waren in den Jahren vor dem Kriege, in denen die Theologische Schule mit Freude an der Ausbildung von Missionaren mitarbeiten durfte, jene Gasthörer, die sich auf den Dienst in der Mission rüsteten. Schon im Sommer 1907 hatte die Schule ihre Türe einem Absolventen eines Missionshauses geöffnet, der hier Vertiefung seiner Studien suchte. Im Sommer 1908 wurden Abiturienten eines Realgymnasiums und einer Oberrealschule, denen das Theologie-Studium verschlossen war, aufgenommen, um ihnen hier eine Ausbildung für den Missionsdienst zu geben; im Sommer 1911 waren unter 11 Gasthörern 8, die den Dienst in der Mission erwählt hatten, ein Bremer Missionar, 3 Missions-Studenten, 1 Armenierchrist, 1 Judenchrist und 2 Mohammedanerchristen. Ja, im Herbst 1912 gliederte sich die Schule eine eigene Missions-Abteilung an, „die Missions-Studienganstalt der Theologischen Schule“; in einem besonderen Missions-Konvikt wohnten die Missions-Aspiranten unter der Leitung eines Dozenten der Schule, des früheren Missionars Pastor Simon zusammen und erhielten von D. Warneck, Pastor Simon und Pastor Oestreicher besondere Vorlesungen aus der Religions- und Missionskunde. Nur in ver-

einzelnen Fällen konnte in den Jahren nach dem Kriege diese Linie, auf der die Theologische Schule den Missionsgesellschaften Hilfsdienste leistete, wieder aufgenommen werden.

Daß die Formen des studentischen Lebens in Bethel andere sein müssen, als sie an den Universitäten üblich sind, ist schon durch die Eingliederung der Theologischen Schule in die Anstaltsgemeinde bedingt, — davon ganz abgesehen, daß in ungezählten Fällen das studentische Leben an den Universitäten der Feind eines frohen und erfolgreichen Studiums gewesen ist. Insbesondere muß von allen, die in Bethel studieren wollen, erwartet werden, daß sie als Gäste Bethels das Rettungs- und Erziehungswerk, das Bethel an so vielen Opfern des Alkohols tut, nicht stören, sondern dadurch unterstützen, daß sie willig in Bethel selbst und in seiner näheren Umgebung auf allen Alkoholgenuß verzichten. Es ist vielfache Erfahrung, daß dieser Verzicht auf den Alkohol die Freiheit und Fröhlichkeit des studentischen Lebens nicht gefährdet, dafür aber für rechtschaffenes Studium die Kräfte frisch erhält. Wenn darüber hinaus in Bethel nicht nur studentisches Aneipleben, sondern überhaupt die Bildung von Korporationen untersagt ist, so ist dies darin begründet, daß von Semester zu Semester die Studentenschaft von Bethel zu einer lebendigen, festverbundenen Gemeinschaft zusammenwachsen soll. Solche Gruppen, die sich abschließen und in ihrem irgendwie bestimmten Eigenleben ihr Ziel haben, sind hier nicht möglich. Ausdruck der Gemeinschaft, die die ganze Studentenschaft eines Semesters zusammenschließen und jeden einzelnen erfassen will, ist der gemeinsame Tisch, ist in noch tieferem Sinn der gemeinsame Tagesanfang in den Morgenandachten, die von den Dozenten der Schule gehalten werden. *) Natürlich birgt eine so große Schar von Studenten mannigfache Unterschiede, ja sogar Gegensätze in sich und ist ein Leben in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft jetzt viel schwerer erreichbar als in den ersten Jahren, in denen in der kleineren Schar feste Verbundenheit leichter entstehen konnte. Der Zusammenschluß einer so großen Zahl von Menschen macht bestimmte Formen und Ordnungen nötig; darum wurde im Sommer 1927 eine „Verfassung“ der Studentenschaft geschaffen, die die Aufgaben und Rechte des Seniors, des ihm zur Seite stehenden „Kapitels“ und der Studentenversammlung festlegte. Gemeinschaft unter so vielen ist nur

*) Neben die Morgenandachten tritt seit dem Winter 1928/29 die Andacht, mit der der Leiter der Schule nach dem Abendessen des Sonntagsabends, an dem regelmäßig auch die Dozenten teilnehmen, die Woche schließt.

dadurch möglich, daß sich innerhalb des großen Kreises mancherlei Gruppen und kleinere Kreise bilden: Die Bewohner der einzelnen Zeime, die Kameraden des gleichen Tisches wachsen zusammen; die Freunde der Musik bilden Orchester und Chöre; die Wandergruppe sammelt die Wanderlustigen; einzelne Kreise pflegen besondere Gebiete, besprechen etwa literarische oder politische, philosophische oder religiöse Fragen, — Voraussetzung für alle diese kleinen Gruppen ist, daß sie sich als Glieder des Ganzen fühlen und alles, was sie unternehmen, ihre Besprechungen, Wanderungen, musikalischen Darbietungen, bewußt allen offen halten. Besonders erwähnt werden darf die „Kurrende“, die seit 1925 regelmäßig am Sonnabend abend oder Sonntag morgen in bestimmten Quartieren Bielefelds ihre Choräle erschallen läßt, in dieser Verkündigung des Evangeliums an ein sonntagsloses Volk unterstützt durch Blätterverteiler und den Posaunenchor; von Semester zu Semester werden Sänger und Bläser erwartet, und immer wieder dürfen sie etwas von dem Segen solchen Zeugendienstes spüren. Daß im Sommer 1927 jedem Studierenden die Teilnahme an einer wöchentlichen Turnstunde zur Pflicht gemacht wurde, sollte zunächst dazu helfen, daß über dem Bücherstudium dem Leib sein Recht nicht verkürzt werde; zugleich aber fördern auch Turnen und Sport den Zusammenschluß zu einer lebendigen Gemeinschaft. Mancher hat es, etwa beim Scheiden von Bethel oder später in der Rückschau auf seine Bethelsemester, dankbar bezeugt, daß zu dem, was ihm in Bethel wertvoll wurde, neben dem Unterricht und neben dem Einblick in das Leben einer im Glauben lebendigen, in der Liebe tätigen Gemeinde in besonderer Weise auch das Gemeinschaftsleben der Studentenschaft gehört.

5. Der Rechtsträger.

Der Rechtsträger der Schule war nicht die Anstalt Bethel, sondern ein eigener Verein Theologische Schule e. V., der sich durch Zuwahl ergänzte. Der erste Vorsitzende wurde Generalsuperintendent D. Holtzheuer (von 1905—1906); nach seinem frühen Tode trat an seine Stelle Generalsuperintendent D. Braun, auf den dann im Jahre 1911 der gegenwärtige Vorsitzende, Professor D. Lütgert, damals in Halle, jetzt in Berlin, folgte. Der stellvertretende Vorsitz lag in der Hand des alten Pastor von Bodelschwingh, dessen Erbe dann auch hier sein Sohn, Pastor Friedrich von Bodelschwingh, übernahm. Neben den beiden Vorsitzenden gehören dem Kuratorium der Theologischen Schule gegenwärtig an die Generalsuperintendenten D. Zöllner aus Münster und D. Kähler aus Stettin, Freiherr D. von Pechmann in

München, der Vorsitzende des Deutschen Kirchentages, Superintendent D. Winkelmann in Elsey-Hohenlimburg, Graf von Baudissin und Missionsinspektor Lic. Trittelvig in Bethel und als Vertreter des Dozentenkollegiums der Leiter der Schule und sein Stellvertreter. Die Mitgliedschaft im Verein besitzen neben den Mitarbeitern in Bethel und einigen besonders verdienten Freunden der Schule eine ganze Reihe von befreundeten Universitätslehrern.

Die Leitung der Schule lag in den ersten 20 Jahren in der Hand von Pastor D. Jaeger. Im Frühjahr 1927 wurde sie für 3 Jahre D. Simon übertragen; ihm folgte im Frühjahr 1930 der Berichtserstatte.

6. Die Bauten.

Als am 15. Oktober 1905 die Schule eröffnet wurde, stand am Bethelweg, damals am äußersten Ende des Bethelwegs, die „Theologische Schule“ mit einem großen, durch eine Rollwand teilbaren Lehrsaal im Erdgeschoß und der Wohnung des ersten Lehrers; daneben ein zweites, kleineres Haus mit der Wohnung des zweiten Dozenten. Noch zu Lebzeiten des alten Pastor von Bodelschwingh wurde der Bau des „Studentenheims“, gleichfalls am Bethelweg, eingeleitet (1910). Damit erhielt die Studentenschaft, die bis dahin in einem engen Bauernhäuschen eine Stube als Kasino gehabt hatte und im Vereinshaus von Bethel, im Affapheum, verpflegt worden war, für ihr geselliges Leben und ihre Verpflegung den sehr erwünschten eigenen und einheitlichen Mittelpunkt. In einem Flügel des Hauses war eine dritte Dozentenwohnung geschaffen, im Erdgeschoß die Bücherei untergebracht. 1913 wurde für die wachsende Schar der Studenten der Bau durch einen Anbau erweitert. Im Kriege diente er als Reserve-Lazarett. Nach dem Kriege überließ in dankenswerter Weise die Betheler Missionsgesellschaft ihre Heime am Friedhofsweg „Damaskus“ und „Troas“ der Theologischen Schule, die sie teils als Studentenheime, teils als Dozentenwohnungen benützte. Als der Besuch der Theologischen Schule von Semester zu Semester stieg, wurde es notwendig, für das gesellige Leben und die Verpflegung der Studentenschaft neue, größere Räume zu schaffen; die Freunde der Schule reichten im Sommer 1926 in opferwilliger Liebe die Mittel dar und schon am 18. November 1926 konnte in nächster Nähe der Studentenheime Damaskus und Troas der „Kemter“ eingeweiht werden. Die freierwerdenden Räume im „Studentenheim“ wurden in glücklicher Weise zu einem großen und einem kleineren Sörsaal umgestaltet. 1927 konnte wieder ein Neubau

errichtet werden, ein Studentenheim mit 30 Einzelzimmern, das dem ersten Leiter zu Ehren den Namen „Jaegerstift“ erhielt. Ein weiteres Studentenheim, „Waldesruh“, entstand durch den Ankauf des alten Sinnendahl'schen Hofes, in landschaftlich besonders schöner Lage, freilich abgelegen. Auch im Jahre 1928 konnte die Theologische Schule einen Neubau errichten, diesmal ein Doppelwohnhaus. So besitzt die Schule nun 5 Studentenheime, in denen gegenwärtig neben 2 Dozenten-Familien 83 Studenten wohnen. Der weitaus größere Teil der Studenten wohnt also in Zimmern, die von Familien in Bethel freundlich zur Verfügung gestellt werden. Unter den Wünschen nach weiteren Bauten ist der dringlichste der nach einem zweckmäßigen Gebäude für die Bücherei, die auf 20 000 Bände angewachsen ist und des Raummangels wegen leider auf drei Häuser verteilt werden mußte.

7. Kurse und Freizeiten.

Daß der erste Leiter der Theologischen Schule, D. Jaeger, in so starker Weise von den Fragen des öffentlichen Lebens bewegt war, insbesondere von der Frage, wie unserer Arbeiterschaft das Evangelium nahegebracht und ein froher Anteil am Staate gesichert werden könne, das wirkte sich darin aus, daß die Theologische Schule im Jahre 1907 einen Bibelkursus für Evangelische Arbeiterführer schuf. Bald schlossen sich volkswirtschaftliche Kurse für künftige Arbeiterführer an. Aus diesen Kursen erwuchs 1912 die Evangelisch-soziale Schule in Bethel, die später, im Jahre 1921, in das Johannesstift nach Spandau verlegt wurde. Aber bis zur Gegenwart blieb eine Verbindung mit Bethel und der Theologischen Schule dadurch erhalten, daß die jährliche Bibelwoche für Arbeiterführer oder, wie es jetzt heißt, die „Tagung der Deutschen Evangelischen Sekretär-Vereinigung“ in Bethel in den Räumen der Theologischen Schule gehalten wird; für August 1930 ist bereits die 22. solche Woche vorbereitet.

Ein Anfang, dessen Fortführung dann der Krieg hinderte, war im Frühjahr 1914 jener erste Kursus für Missionare, die in der Heimat weilten und ihren Urlaub zur Auffrischung und Vertiefung ihrer Studien benützen wollten.

Seit dem Frühling 1927 werden regelmäßig für die letzten Tage vor Beginn eines Sommersemesters die Studenten des Sommers zu einer Freizeit eingeladen. In offener Aussprache über die großen Fragen persönlichen Christenlebens schaffen diese Freizeiten den Anfang einer starken Gemeinschaft zwischen den Studenten und Dozenten wie

innerhalb der Studentenschaft selbst, einen Anfang, auf dem dann im Semester weitergebaut werden kann.

Im Herbst 1927 wurden zum erstenmal die Glieder des Bethel-Studenten-Bundes zu einer Theologischen Arbeitsgemeinschaft nach Bethel eingeladen; einige Tage ernster und froher Gemeinschaft des Lernens und Lehrens mit den Dozenten der Schule wollten unseren ehemaligen Studenten wieder einmal eine starke, persönliche Berührung mit theologischer Arbeit verschaffen. Eine zweite solche Arbeitsgemeinschaft fand im Herbst 1929 statt. Sie sollen regelmäßig alle zwei Jahre — in den Jahren, in denen keine Theologische Woche in Bethel gehalten wird, — wiederholt werden. Auch an der Theologischen Woche, die — 1898 geschaffen — älter als die Schule ist, haben ihre Dozenten regelmäßig mitgearbeitet.

8. Die Anerkennung der Schule.

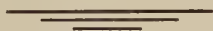
Als die Schule ihre Arbeit aufnahm, rechnete sie nicht auf rasche Anerkennung der in Bethel zugebrachten Semester. Eine solche war auch nicht nötig, solange für das Studium nur 6 Semester gefordert waren und doch die allermeisten Studenten über diese Mindestforderung hinaus ihr Studium verlängerten; die über das Triennium hinausgehenden Semester gaben jedem die Möglichkeit eines Studiums in Bethel. Die Schule freute sich, wenn ihre Arbeit freundliche Anerkennung fand, so z. B. durch die altpreussische Generalsynode von 1909, die die Schule als Ergänzung des Universitäts-Studiums herzlich begrüßte und ihr zu ihrer Arbeit Gottes Segen wünschte, oder durch die Fakultät von Halle, die in der Verleihung des D. theol. h. c. an Pastor Samuel Jaeger bei dem Reformations-Jubiläum 1917 ausdrücklich die Schule selbst als freundliche Gehilfin ihrer eigenen Arbeit anerkennen und ehren wollte. Aber ihre Arbeit war im wesentlichen unabhängig von der Anerkennung ihrer Semester. Es war darum auch nicht von der Schule veranlaßt, wenn die Kreise, die bei der Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat die Kirche in stärkerem Maße an der Ausbildung ihrer künftigen Diener beteiligt sehen wollten, sich für eine Anerkennung von Semestern in Bethel einsetzten. Auf der altpreussischen Generalsynode von 1919 wurde aus den Reihen des Gnadauer Verbandes der Antrag auf Anrechnung eines Semesters gestellt, aber von der Generalsynode abgewiesen. Auch auf der Verfassungsgebenden Kirchenversammlung der älteren Provinzen Preußens im Jahre 1922 wurde eine Entschließung des Abgeordneten D. Mumm, die — offenbar wesentlich im Blick auf die in Bethel studierenden Realisten

— die Anrechnung eines Semesters auf das Triennium wünschte, gegen eine immerhin sehr beträchtliche Minderheit abgelehnt.

Dringlich wurde eine Anerkennung von Bethelsemestern erst dann, als die Kirchen die Mindestzahl der erforderlichen Studiensemester über 6 hinaus auf 8 Semester erhöhten; dadurch war — zumal in einer Zeit, in der wirtschaftliche Not die meisten Studierenden zu möglichster Verkürzung des Studiums zwang, — der Besuch der Theologischen Schule in Bethel tatsächlich unmöglich gemacht, wenn nicht für die über das alte Triennium hinaus neu geforderten Semester die Freiheit des Studiums in Bethel gewährt oder vielmehr belassen wurde. Eine vorbildliche Lösung traf die Kirche Schleswig-Holsteins, als sie im Jahre 1925 das Studium auf 8 Semester erhöhte: sie setzte im Kirchengesetz selbst fest, daß unter den 8 Semestern 2 Semester von Bethel sein dürfen. Andere Kirchen, wie die badische, in der das Studium stets schon 8 oder 9 Semester umfaßte, handelten in der Sache ähnlich, wenn sie von Fall zu Fall auf ein Gesuch des Studierenden hin die über das Triennium hinausgehenden Semester anrechneten. Von entscheidender Bedeutung mußte es werden, wie sich die größte deutsche Kirche, die der altpreussischen Union verhalte, als sie durch die Generalsynode 1927 das Studium auf mindestens 8 Semester erhöhte. Der Wunsch der Schule wäre gewesen, daß grundsätzlich und allgemein ausgesprochen werde, daß für die neugeforderten Semester ein Studium in Bethel anerkannt werde. Doch blieb es dabei, daß von Fall zu Fall ein Gesuch an den Ev. Oberkirchenrat zu richten ist, der dann von seinem Recht Gebrauch macht, von der vorgeschriebenen Studienzeit (8 Semester an einer Universität) auf Grund eines besonderen Studienganges, eben eines Studiums in Bethel, ein oder zwei Semester zu erlassen. Im Verfolg der beiden Resolutionen, mit denen die Generalsynode dem Ev. Oberkirchenrat empfahl, Studierenden von Bethel ein oder zwei Universitätssemester zu erlassen, beschloß dann der Kirchensenat, „daß den Besuchern der Theologischen Schule in Bethel auf ihren Antrag hin der Besuch der Schule bis zu zwei Semestern auf das theologische Universitätsstudium angerechnet werden könne“. Damit ist der Theologischen Schule die Möglichkeit erhalten, in Ergänzung des Universitätsstudiums, für das nach wie vor das alte Triennium gewahrt bleibt, auch künftig in fruchtbarer Weise ihren Dienst als Theologische Schule zu tun.

II.

Aus der Arbeit
der Theologischen Schule



Der Gottesknecht.

Ein Beitrag zur Auslegung von Jesaja 40—55.

Von Wilhelm Vischer.

Einleitung.

Es handelt sich um eine alte Frage.

Als jener Mann aus Mohrenland, von dem die Apostelgeschichte berichtet, ein Kämmerer und Gewaltiger der Königin Kandake in Mohrenland, der gen Jerusalem kommen war, anzubeten, wieder heimzog, las er auf seinem Wagen den Propheten Jesajas. Der Geist aber sprach zu dem Apostel Philippus: Gehe hinzu und halte dich zu diesem Wagen. Da lief Philippus hinzu und hörte, daß er den Propheten Jesajas las, und sprach: Verstehst du auch, was du liest? Er aber sprach: Wie kann ich, so mich nicht jemand anleitet? Und ermahnte Philippus, daß er aufträte, und setzte sich zu ihm. Der Inhalt aber der Schrift, die er las, war dieser:

„Er ist wie ein Schaf zur Schlachtung geführt
und still wie ein Lamm vor seinem Scherer,
also hat er nicht aufgetan seinen Mund.

In seiner Niedrigkeit ist sein Gericht aufgehoben.

Wer wird aber seines Lebens Länge ausreden?

Denn sein Leben ist von der Erde weggenommen.“

Da antwortete der Kämmerer dem Philippus und sprach: Ich bitte dich, von wem redet der Prophet solches? Von ihm selber oder von jemand anders?

Dies ist die alte Frage. Jeder, der den Propheten Jesajas liest und verstehen will, was er liest, stellt sie neu. Auch die Wissenschaft muß sie immer wieder neu stellen. Verändert wurde die Fragestellung für die Wissenschaft durch die Erkenntnis, daß vom 40. Kapitel des Jesajabuches an nicht mehr Jesaja ben Amoz, sondern ein anderer Prophet, und zwar von 40—55 [nach der Abgrenzung Duhms¹⁾] ein großer Namenloser am Ausgang der babylonischen Gefangenschaft redet; daß ferner aus der Schrift dieses sog. Deuterojesaja sich vier Lieder herauslösen lassen, die vielleicht wieder einen anderen Verfasser haben, mit denen es jedenfalls eine besondere Bewandnis hat. Nicht

¹⁾ Bernhard Duhm, Das Buch Jesaja, übersetzt und erklärt. 1. Aufl. 1892, 3. Aufl. 1914.

dadurch, daß diese vier Lieder, in deren viertem die Worte stehen, die der Kämmerer las, von einem Jahweknecht reden, unterscheiden sie sich von der übrigen Schrift Deuterojesajas, sondern durch die Art, durch den Sinn, in dem sie das tun. Deuterojesaja verkündet auch den Jahweknecht, aber so, daß Israel dieser Knecht des Herrn ist, während die vier Lieder den Knecht als einen Einzelnen innerhalb des Volkes bezeugen. Die Frage spitzt sich also dahin zu: Was ist es um diesen Einzelnen, und wer ist dieser Einzelne?

Wir ersparen uns, alle Antworten aufzuzählen²⁾, die in der neueren Wissenschaft darauf gegeben worden sind, wollen auch nicht diese bunte Reihe durch ein neues Glied gleicher Art verlängern. Eine der dargebotenen Antworten unter Ablehnung aller anderen anzunehmen, ist uns allerdings auch nicht möglich. Fast alle haben eine relative Berechtigung und sind von Gelehrten mit mehr oder minder guten Gründen behauptet worden; wobei gelegentlich die Relativität noch dadurch verdeutlicht wurde, daß ein und derselbe Gelehrte zuerst die eine Antwort, dann die zweite, nachher eine dritte und endlich gar eine vierte als die einzig richtige Lösung ausgab. Wir sind von der relativen Berechtigung der meisten dieser Antworten überzeugt und werden im Verlauf unserer Untersuchung auf sie zurückgreifen, meinen aber, daß die relative Berechtigung verschiedener Antworten darauf hinweise, daß die Wissenschaft mit dieser Fragestellung, bei der die Lieder losgelöst aus dem Zusammenhang betrachtet werden, den Kreis des Wahrscheinlichen nicht durchbrechen kann.

Deshalb, wiewohl nicht nur deshalb, sondern geleitet durch grundsätzliche Besinnung über die Möglichkeit biblischer Exegese suchen wir zu erkennen, welchen Sinn die Lieder im jetzigen Zusammenhang des Buches haben, wie ihr Sinn dadurch, daß sie gerade hier in die Bibel eingesetzt sind, bestimmt wird und wie sie dadurch, daß sie hier eingefügt sind, den Sinn der Bibel bestimmen. Der Bibel, sagen wir mit Bedacht. Denn der Zusammenhang der Lieder vom Gottesknecht ist damit noch nicht bestimmt, daß man sagt: sie stehen im Deuterojesaja. Deuterojesaja ist seinerseits nur ein Stück des Jesajabuches, und dieses ein Glied in der Kette der Schriften des Alten Bundes. Und das Alte Testament ist für die Kirche nicht ein in sich selbständiges Ganzes, das aus sich allein verständlich wäre, sondern die eine Hälfte der Heiligen Schrift, auf die sie sich

²⁾ Wer sich dafür interessiert, lese das Buch des Katholiken Dr. Johann Fischer: *Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht*. Münster i. W., 1916.

gründet. Wir lehnen keineswegs die literarkritische Analyse der biblischen Schriften ab, meinen vielmehr, daß sie dazu beitragen kann, deutlicher zu sehen, was geschrieben ist. Sie wird allerdings ihrer Art gemäß immer nur abstrakte Gebilde herausstellen, nämlich aus dem Zusammenhang der Wirklichkeit, in der sie jetzt ihr reales Dasein haben, herausgelöste Gebilde, die so nicht oder nicht mehr existieren. „Deuterojesaja“ ist ein solches Abstraktum, ein Gebilde, das die Wissenschaft durch Abstrahieren hervorgebracht hat, wenn auch noch nicht jeder Gelehrte es gleich bildet, sondern der Eine außer den Kapiteln 40—55 noch den ganzen Rest des Jesajabuches oder einen Rest davon Deuterojesaja zuspricht, während ein Anderer die Lieder vom Gottesknecht ihm abspricht. Unseres Erachtens redet die Wissenschaft mit Recht von Jesaja, Deuterojesaja und Tritojesaja; aber sie sollte nie vergessen, daß das Abstrakta sind, während das Faktum, das sie verstehen soll, das ganze Jesajabuch als ein Stück der Bibel ist. Daß Jesaja 40—66 von Jesaja stammen, steht nirgends in diesen Kapiteln, und die heutige Wissenschaft hat damit zu rechnen, daß die Kapitel 40—55 rund 200 Jahre nach der Berufung Jesajas geschrieben worden sind. Jesaja 3, 16 f. steht:

Binde zu das Zeugnis,
 versiegle die Tora in meinen Jüngern!
 Denn ich hoffe auf den Herrn,
 der sein Antlitz verborgen hat vor dem Hause Jakob.
 Ich aber harre sein.

Diese Worte bestätigen nicht etwa die Ansicht, Jesaja habe neben der Botschaft, die er seinen Zeitgenossen im 8. Jahrhundert auszurichten hatte, noch eine geheime Lehre gehabt, selbst noch aufgeschrieben und versiegelt, damit sie von künftigen Geschlechtern in der babylonischen Gefangenschaft gelesen würde, und diese versiegelte Schrift sei Deuterojesaja. Nein, nicht auf einem Schriftstück hat der Prophet die Lehre versiegelt, sondern in seinen Jüngern hat er sie deponiert für die Zukunft. Sein Jüngerkreis bewahrte und bewegte im Glauben die Gottes Hoffnung des Propheten, für die seine Gegenwart nicht reif war. Und es läßt sich vermuten, daß aus dem Kreise der Jünger Jesajas, in dem sich die Hoffnung des Propheten als heiliges Vermächtnis vererbte, den Gefangenen in Babel die frohe Botschaft verkündet wurde, deren Niederschrift wir in Deuterojesaja haben. So daß in diesem Sinne Deuterojesaja das eröffnete Testament Jesajas wäre. Ob man die Lösung des literarischen Problems, das Deuterojesaja bietet, in dieser Richtung sucht, wozu wir neigen, oder ob man diese Vermutung ablehnt

zugunsten einer anderen — jedenfalls muß die Auslegung des Jesaja-buches von der Tatsache ausgehen, daß in ihm Jesaja und Deuterojesaja zu einer Einheit zusammengeschlossen sind, so daß das Wort des Ersten und das Wort des Zweiten als ein Wort, als ein Doppelwort, nie das eine ohne das andere gehört werden soll. Mag es seine Berechtigung haben (und es hat seine Berechtigung), die beiden Propheten und ihre Botschaft zu unterscheiden, so ist es doch noch notwendiger, zu erkennen, daß die Botschaft von der Gnade, wie sie dem Zweiten aufgetragen war, aus Einem Munde geht wie die Botschaft vom Gericht, das der Erste verkündet. Aus ein und demselben Munde, mögen auch verschiedene Menschen auf Erden zu verschiedenen Zeiten dieser „Mund“ gewesen sein.

Die Bibel bezeugt nicht die zeitlose Idee, sondern die potenzierte Geschichtlichkeit des Gotteswortes, das nicht nur selbst in die Geschichte eingeht, sondern vielmehr die Geschichte schafft. Ohne das „Wort“ Gottes gäbe es überhaupt keine Geschichte. Durch das „Wort“ hat Gott die Welt gemacht, und durch das „Wort“ gestaltet er die Geschichte schöpferisch. Die Dynamik der Geschichte ist die Bewegung des „Wortes“, das aus Gottes Munde geht; das wie der Regen vom Himmel auf die Erde fällt und nicht wieder zu Gott zurückkehrt, es habe denn gewirkt, was ihm gefällt (Jes. 55, 10 f.). Das ist vielleicht nirgends im Alten Testament so deutlich ausgesprochen wie in Deuterojesaja. Jes. 40—55 sind geradezu die Theologie der Geschichte.

In der ganzen Bibel ist erkennbar, daß Gottes Wort zu bestimmter Zeit durch und für bestimmte geschichtliche Menschen hörbar geworden ist. Und wir tun gut, darauf zu achten. Wie wenig aber andererseits wieder an der geschichtlichen Gestalt dieses oder jenes Propheten liegt, der einmal Mund geworden ist, daß vielmehr alles auf die Erkenntnis ankommt, daß es Gottes ewiges Wort ist, das in die Geschichte eingreift, bringt das Alte Testament dem Leser dadurch zum Bewußtsein, daß in einer das historische Empfinden verlegenden Weise Worte von verschiedener geschichtlicher Herkunft zusammengeordnet sind. Bei aller Betonung des Geschichtlichen wird doch immer wieder das historische Prinzip bewußt verleugnet. Nicht nur werden die Worte Jesajas mit Deutero- und Tritojesaja in ein Buch geschrieben, sondern schon die ersten 39 Kapitel sind mit Stücken aus dem Exil verwoben. Das 14. Kapitel ist Deuterojesaja in nuce. Der Historiker muß dieses „Unhistorische“ an mancher Stelle wahrnehmen; aber er wird vielleicht aufhören, sich daran zu ärgern, wenn er merkt, daß diese ärgerliche

Tatsache ihn darauf hinweisen will, daß hier nicht Jesaja zu hören ist, sondern Der, der gestern und heute und in Ewigkeit derselbe ist und dessen Wort in jeder Zeit, wenn es überhaupt da ist, als Ganzes da ist. Denn Gott ist selber gegenwärtig in diesem seinem Wort, auch wenn es, der geschichtlichen Lage entsprechend, ein noch so einseitiges ist. Gottes Erbarmen spricht sich aus auch in einem Wort, das nur vom Zorne redet, und Gott spricht als der Richtende, auch wenn sein Wort nur Gnade verkündet. Wer das nicht jedesmal bedächte, der hätte beide Male das Wort mißverstanden. Das Wort vom Trost, wie Deuterojesaja es verkündet, ist mißverstanden, wenn es nicht gehört wird als das Wort, das mit dem Wort vom Zorn, den Jesaja verkündet hat, aus Einem Munde geht, aus dem Einen Munde des „Heiligen Israels“, an dessen Heiligkeit (und nur an ihr!) Israel scheitert und an dessen Heiligkeit (nur an ihr!) Israel wieder aufsteht, dessen heiliges Wort (allein!) Israel tötet und dessen heiliges Wort (allein!) Israel wieder lebendig macht. Das Wort vom Gericht und das Wort von der Gnade sind Ein Wort, ein Doppelwort, und nur als solches Gottes Wort, wie eine Münze nur mit doppelseitiger Prägung Kurswert hat. Schon wenn man das Buch des ersten Jesaja für sich allein liest, kann man das deutlich genug hören, und ebenso wenn man Deuterojesaja liest: im ersten Jes. ist das Wort des Zweiten auch ausgesprochen, und Deuterojesaja redet an einigen Stellen mit letzter Schärfe vom Zorn. Aber allerdings liegt beim Einen diese Seite der Münze oben und beim Anderen die Rehrseite. Ganz deutlich wird die Doppelung des Wortes durch die Ineinanderfügung beider Bücher. Das Jesajabuch erhält dadurch als literarische Einheit die eigentümliche Spannung einer Ellipse mit den beiden Brennpunkten des Wortes vom Zorn und des Wortes vom Trost. Man wird nicht ungestraft als Exeget diese Ellipse in zwei selbständige Kreise mit je einem der beiden Worte als Zentrum verwandeln. Man läuft dann Gefahr (die Exegese der letzten 50 Jahre zeigt es), Jesaja ben Amoz für einen unerbittlich strengen Ethiker und Deuterojesaja für einen optimistischen Idealisten zu halten. Als ob nach den ersten 39 Kapiteln Israel am kategorischen Imperativ scheiterte, und als ob es nach 40—55 nun doch nicht gar so schlimm wäre. Je stärker man diesem Mißverständnis anheimfällt, um so weniger wird man verstehen, daß es das Wort des Heiligen Israels ist, das Israel tötet und lebendig macht, und daß das ganze Buch in allen Teilen samt dem Geschick der Menschen, von denen es berichtet, für uns geschrieben ist, um uns die Gegenwart des Heiligen Israels zu verkündigen.

Die Verknüpfung der beiden Teile des Buches könnte das richtige Verständnis schätzen. Nicht minder beachtenswert ist die Tatsache, daß das Buch nicht mit dem 55. Kapitel schließt. Es liegt darin der Hinweis, daß auch von Deuterojesaja und seiner Generation das Wort des Hebräerbriefes gilt (11, 39): „Sie haben durch den Glauben Zeugnis überkommen, aber nicht eingenommen die Verheißung (d. h. die Erfüllung des Heils nicht erlebt). Darum, daß Gott etwas Besseres für uns zuvor ersehen hat, daß sie nicht ohne uns vollendet würden.“ Deuterojesaja sagt alles, das Höchste und Letzte. Tritojesaja hat dieser Botschaft inhaltlich kein neues Wort beizufügen. Aber er sagt, daß die Hoffnung Deuterojesajas wie eine Fackel durch das Dunkel der kommenden Jahrhunderte getragen werden sollte von der Gemeinde, die auf Erden wartet und eilet zu der Zukunft des Tages des Herrn.

Diese Bemerkungen mögen genügen, den Zusammenhang zu bestimmen, in dem die Verkündigung vom Gottesknecht im Jesajabuche steht; jetzt wollen wir sie selbst untersuchen.

Erster Teil.

Die Offenbarung der alleinigen Gottheit Jahwes an und durch Israel, das der Knecht Jahwes ist und bleibt.

Das Wesen eines Knechtes ist in allen Fällen bestimmt durch die Beziehung zu seinem Herrn. Der Herr setzt den Knecht. Nur insofern, als der Knecht auf den Herrn bezogen ist, ist er Knecht. Den Satz: Wo kein Herr ist, da ist auch kein Knecht, können wir umkehren in dem Sinne: Wo kein Knecht ist, da mag zwar irgendein Herr sein, aber solange kein Knecht da ist, kommt es nicht zur Erkenntnis und Anerkennung des Herrn als des Herrn. Das Dasein des Knechtes gewinnt somit die Bedeutung, daß durch sein Knechtsein das Herrsein des Herrn offenbar werde.

Bei Deuterojesaja ist Knecht ein kultischer Begriff und bezeichnet den Diener, den Verehrer, den Hörigen und Sklaven eines Gottes, dessen Gottheit er bekennt und zur Anerkennung bringt. Wenn also Israel Jahwes Knecht ist, so heißt das: an und durch Israel soll die Gottheit Jahwes erkannt werden. Und nur darum redet der Prophet vom 'Ebed Jahwe, vom *δοῦλος*, weil die Offenbarung des 'Adonaj Jahwe, des *κύριος*, seine Botschaft ist.

40, 10: Siehe, der Allherr Jahwe
kommt in Gewalt,
und sein Arm herrscht ihm!

Das ist der Kern der Botschaft. Zion ist die Gemeinde, die auf der Erde dieses Wort hört und verkündet, die Adventsgemeinde. Jahwe übt darin seine Herrschaft, daß er das Wort spricht, in dem Sein oder Nichtsein, Werden und Vergehen von allem, was ist, beschlossen ist. Sein Wort ist das einzig Schöpferische in Natur und Geschichte. Alles Fleisch ist Gras und die menschlichen Kulturen wie Blumen auf dem Felde (vergl. Osw. Spengler). Das Gras verdorret, die Blume verwelket; aber das Wort unseres Gottes bleibt ewiglich (40, 6 f.).

40, 28: Ewiger Gott ist Jahwe,

Schöpfer der Enden der Erde.

Er wird nicht müde noch matt,

unerforschlich ist sein Verstand.

In immer neuen Wendungen verkündet der Prophet das Schöpfertum Gottes, weil im Begriff des Schöpfers die absolute Erhabenheit und Selbstherrlichkeit des Herrn den prägnantesten Ausdruck findet. Seine Autusie und Autonomie: „Mit wem berät er sich, der ihm Verstand gebe und lehre ihn den Weg des Rechts?“ (40, 14). Den unendlichen, qualitativen Unterschied zwischen ihm und allem anderen: „Wem wollt ihr denn mich nachbilden, dem ich gleich sei?“ spricht der Heilige“ (40, 25). Daher der Spott gegen das Heidentum, dessen Götzen das religiöse Genie des Menschen erzeugt, so daß sie Gemächte des Menschen sind, wo doch der Mensch Gottes Geschöpf ist, das als solches seinen Schöpfer weder begreifen noch mit ihm rechten kann: „Spricht auch der Ton zu seinem Töpfer: was machst du?“ (45, 9).

Dabei ist wohl zu beachten, daß die Verkündigung der Schöpfermacht Gottes für Deuterojesaja nicht selbständige Bedeutung hat, sondern dazu dienen soll, die Hauptbotschaft, daß Gott der souveräne und einzige Herr der Geschichte ist, hörbar und glaubhaft zu machen.

46, 9b: Ich bin Gott, und keiner mehr,

ein Gott, desgleichen nirgend ist;

10: der ich verkündige zuvor,

was hernach kommen soll,

und vorhin, ehedenn es geschieht,

und sage: Mein Anschlag besteht

und ich tue alles, was mir gefällt.

11: Ich rufe einem Adler vom Aufgang,

und einem Mann, der meinen Anschlag tue

aus fernem Lande.

Was ich sage, das lasse ich kommen;

was ich denke, das tue ich auch.

41, 4: Wer tut's und wer machet's?

Der die Geschlechter rief vom Anfang.

Ich, Jahwe, der Erste

und bei den Letzten wieder ich!

Kein Ausdruck ist dem Propheten zu stark, um die Unumschränktheit darzutun, mit der Jahwe, er allein, die Geschichte der Völker lenkt. So daß dann wohl ein moderner Ausleger finden kann, die Alleinherrschaft des Einen Gottes arte in eine asiatische Despotie aus, wenn etwa gesagt wird:

43, 3: Ich, Jahwe, bin Dein Gott,

Ich, der Heilige Israels, Dein Heiland

gebe Aegypten für dich als Lösegeld,

Mohren und Seba an deiner Statt.

4: Weil du so teuer bist vor meinen Augen,

wert geachtet und ich dich liebe,

gebe ich Menschen an deiner Statt

und Völker für deine Seele.

Schweren Anstoß nahmen schon damals die Juden an der Botschaft, daß Gottes Freiheit so weit gehe, daß er einen Heiden, den *Kyros*, zu seinem Gesalbten, zu seinem Christus erwählt habe, damit er seinen Heilsrat vollstrecke (45, 1 ff.):

45, 4b: Ja, ich rief dich bei deinem Namen und nannte dich,
da du mich nicht kanntest.

Ich habe dich gerüstet,

da du mich nicht kanntest;

6: auf daß man erfahre vom Aufgang der Sonne

und von ihrem Niedergang,

daß außer mir nichts ist,

ich Jahwe und weiter nichts.

7: Der ich das Licht bilde

und schaffe das Dunkel,

das Heil wirke

und schaffe das Böse.

Ich, Jahwe, bin es,

der solches alles tut.³⁾

³⁾ Im Gegensatz zu allem Dualismus, etwa auch dem persischen, an den zu denken die Gestalt des *Kyros* und manches in der Sprache Deuterojesajas nahelegt. In das erste Jahr des *Kyros*, der die persische Weltherrschaft aufrichtete, setzt die Ueberlieferung den Amtsantritt *Zaratuschtras*.

Ein kühnes Wort, in dem Marceion den Beweis dafür sah, daß der Gott des Alten Testaments ein anderer sei als der des Neuen, der böse Welterschöpfer und nicht Deus solius bonitatis. Aber der Prophet weiß, was er sagt. Er weiß auch, daß Gottes Werk in der Geschichte so unbegreiflich ist, daß wer es erkennt, bekennen wird:

45, 15: Fürwahr, du bist ein verborgener Gott,
du Gott Israels, du Heiland.

Gerade als der Heiland Israels ist er der Deus absconditus; in der Erlösung Israels offenbart sich seine Unbegreiflichkeit am unbegreiflichsten; in der Befreiung des Sklavenvolks beweist er seine Herrschaft am selbstherrlichsten; in der Begnadigung des Knechtes, der sich so an ihm versündigt hatte, wie kein anderer sich versündigen konnte, übt er sein höchstes Souveränitätsrecht aus. Die Offenbarung der Gottheit Gottes, das Sichtbarwerden der Herrlichkeit des Herrn vor allem Fleisch ereignet sich in der Heimkehr seines gefangenen Knechtes aus Babel. Hier rühren wir an den Knotenpunkt von Deuterojesajas Botschaft. Die Befreiung Israels aus der babylonischen Gefangenschaft ist der Punkt der Weltgeschichte, auf den im Wort des Propheten alle Strahlen der göttlichen Herrlichkeit gesammelt werden, damit sich das Feuer entzünde. Oder mit einem anderen Vergleich: Hier berührt die Spitze des Steckens, den die Hand des Gottesboten schwingt, die irdische Wirklichkeit, damit das Wunder der Offenbarung sich ereignet (Richter 6, 21). Daß Jahwe Gott ist und keiner sonst, der Erste und der Letzte, der Schöpfer Himmels und der Erde und der selbstherrliche Lenker der Geschichte, wird dadurch allem Fleisch offenbar werden, daß er sein Volk, das

Vergl. 3. B. folgende Stellen aus den Gathas (übers. v. Geldner in Bertholet's Regionsgeschichtl. Lesebuch, Tüb. 1908, S. 323 f.).

Nasna 44, 3—5: Das frage ich dich, sage mir aufrichtig, o Herr (Ahura Mazda): Wer war der erste Erzeuger und Vater des Asa (Gesetzes)? Wer machte der Sonne und den Sternen ihre Bahn? Wer, daß der Mond zunimmt und bald abnimmt? Alles das, o Weiser, wünsche ich und anderes zu wissen.

Das frage ich dich, sage mir aufrichtig, o Herr: Wer befestigte die Erde unten und das Gewölk, auf daß es nicht herabfalle, wer (schuf) Wasser und Pflanzen? Wer schirte dem Wind und den Wolken die beiden Renner? Wer ist, o Weiser, der Schöpfer des Rohu mano (der guten Gesinnung)?

Das frage ich dich, sage mir aufrichtig, o Herr: Welcher Künstler schuf das Licht und die Finsternis? . . .

30, 3: Und im Anbeginn waren diese beiden Geister, die Zwillinge, die nach ihrem eigenen Wort das Gute und das Böse (Prinzip) in Denken, Reden und Tun heißen . . .

er einen kleinen Augenblick verlassen hatte, mit großer Barmherzigkeit wieder sammelt (Jes. 54, 7). Das ist ein geschichtliches Ereignis. Auf dieses Ereignis kommt alles an, daran entscheidet es sich. Darin, daß Jahwe sein Volk tröstet und Jerusalem erlöst, offenbart Jahwe seinen heiligen Arm vor den Augen aller Heiden, daß aller Welt Ende sehen das Heil unseres Gottes (52, 10). Zur Ausführung dieses Ereignisses setzt er in wunderbarer Weise die Kräfte der Natur und die Mächte der Menschenwelt in Bewegung. Dieses geschichtliche Ereignis ist das große „Neue“, das wie nichts früheres, weit wunderbarer noch als der Auszug aus Aegypten, seine Majestät offenbaren soll.

- 43, 16: So spricht Jahwe, der im Meer Weg
und in starken Wassern Bahn machet,
17: der ausziehen läßet Wagen und Roß, Heer und Macht,
daß sie auf einem Laufen liegen und nicht aufstehen
daß sie verlöschen, wie ein Docht verlöscht:
18: Gedenket nicht an das Alte,
und achtet nicht auf das Vorige!
19: Denn siehe, ich will ein Neues machen;
jetzt soll es aufwachsen
und ihr werdet's erfahren,
daß ich einen Weg in der Wüste mache
und Wasserströme in der Einöde,
20: daß mich das Tier auf dem Felde preise,
die Schakale und Strauße.
Denn ich will Wasser in der Wüste
und Ströme in der Einöde geben,
zu tränken mein Volk, meine Auserwählten.
21: Dies Volk hab ich mir zugerichtet,
es soll meinen Ruhm erzählen.
45, 4: Um Jakobs, meines Knechts, willen,
und um Israels, meines Auserwählten, willen
rief ich dich (Kores) bei deinem Namen,
und nannte dich, da du mich nicht kanntest.

Alle Worte des Propheten kreisen um dieses Eine. Gottes unsichtbares Wesen, das ist: seine ewige Kraft und Gottheit, sein Gottsein soll ersehen werden an dem historischen Faktum der Heimkehr Israels aus Babel, daran daß sich Gott trotz allem als den Gott I s r a e l s erweist. Darin, daß er trotz allem den ungetreuen Knecht wieder in seine Knechtsstellung einsetzt, erweist sich Jahwe als den Herrn aller Herren und Gott aller Götter. Diese Wendung im Geschick Israels bewirkt

zugleich die große Wendung, in der aller Welt Enden sich zu Jahwe wenden, alle Knie sich beugen, alle Zungen schwören und bekennen:

45, 14 d: Nur bei dir ist Gott und nirgend sonst,
keinerlei Gottheit! (cf. 45, 22 f.)

Es ist nun einmal Gottes unbegreifliches Wohlgefallen gewesen, seine Selbstoffenbarung an die irdische Geschichte dieses einen Volkes zu binden, das er zu seinem Knecht erwählt hat, zum Bundesvolk von Urzeit her, in der Berufung Abrahams (51, 1 f.) und beim Auszug aus Aegypten. Dabei soll es bleiben, trotz allem!

41, 8: Du, Israel, mein Knecht,

Jakob, den ich erwählet habe,

du Samen Abrahams, meines Geliebten;

9: der ich dich ergriffen habe von der Welt Ende her,

und habe dich berufen von ihren Säumen

und sprach zu dir: mein Knecht bist du;

denn ich erwähle dich

und verwerfe dich nicht.

10: Fürchte dich nicht, ich bin mit dir,

weiche nicht, denn ich bin dein Gott.

Ich stärke dich, ich helfe dir auch,

ich erhalte dich durch die rechte Hand meiner Gerechtig-

[keit.

In dem „Siehe da, euer Gott!“ (40, 9) offenbart sich Gott als Gott überhaupt, als den, außer dem es keine Gottheit gibt. Das liegt schon in den ersten Worten Deuterojesajas (40, 1):

Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott.

In dem „euer“ und „mein“ liegt das Wunder seiner Gottheit schlechthin beschlossen.

Man muß das ganz verstanden haben, um zu erkennen, daß Jahwe, der Herr, sich als alleinigen, unumschränkten Herrscher Himmels und der Erde nicht irgendwie und irgendwo und irgendwann offenbart, sondern in dem einzigartigen Geschieß, das er seinem Knecht in der Gegenwart widerfahren läßt. Er begnadigt Israel vor dem Forum der Weltgeschichte und betätigt darin das Hoheitsrecht seiner Gottheit. Mit dem Akt der Begnadigung beweist er sich als den höchsten Richter, als den König, der eigenen Rechtes ist.

Durch die Begnadigung seines Knechtes Israel beweist er die absolute Ueberlegenheit seiner Gottheit. Denn Knecht (Ebed) hat kultischen Sinn und bezeichnet einen Menschen, der dadurch, daß er einen bestimmten Gott kultisch verehrt, diesen Gott als seinen Herrn

und Gott anerkennt und in der Oeffentlichkeit bekennt. Israel ist in diesem Sinn Ebed Jahwes. Durch das, was Israel tut und was mit ihm geschieht, soll es dahin kommen, daß alle Knie sich beugen und alle Zungen bekennen, Jahwe sei der Gott und keiner sonst. Durch Israel führt Jahwe einen Prozeß gegen die ganze Welt und ihre Götter um die Anerkennung seiner alleinigen Gottheit. Deuterosefajas Rede hat weithin die Form dieses Rechtsstreits.

- 41, 1: Laß die Inseln vor mir schweigen
und die Völker sich stärken!
Laß sie herzutreten und nun reden;
laßt uns miteinander rechten.

Es ist die eigentümliche Folgerung, die die Propheten aus dem Bundes-schluß Jahwes ziehen, daß sein Rechtsanspruch vor dem Gericht der Weltgeschichte, die Anerkennung seiner Gottheit mit dem Schicksal Israels auf der Erde steht und fällt. So sehr, daß die Rechtfertigung Israels in der Geschichte die Rechtfertigung Jahwes bedeuten kann. Darum sagt Jahwe zu seinem Knecht Israel:

- 41, 10: Fürchte dich nicht, ich bin mit dir;
weiche nicht, denn ich bin dein Gott.
Ich stärke dich, ich helfe dir auch,
ich erhalte dich durch die rechte Hand
meiner Gerechtigkeit.

- 11: Siehe, sie sollen zu Spott und Schanden werden
alle, die dir gram sind;
sie sollen werden als nichts;
und die Leute, so mit dir hadern, sollen umkommen,

- 12: daß du nach ihnen fragen möchtest
und wirst sie nicht finden.

- Die Leute, so mit dir zanken,
sollen werden als nichts,
und die Leute, so wider dich streiten,
sollen ein Ende haben.

Jahwe wird das Wunder tun, daß das von den brutalen Herren dieser Welt rücksichtslos zertretene Würmlein Jakob zum Dresch-schlitten wird, der die hohen Hügel der Weltmächte zermalmt (41, 14—16.) In dieser Ankündigung liegt eine Spannung zu der Botschaft der früheren Propheten. Sie hatten das Ende Israels verkündet als den Erweis der Gottheit Jahwes. Weil er Gott ist und nicht Götze wie die Nationalgötter der Heiden, gibt er Israel, seinen Ebed, der den Bund gebrochen hat, dem Gericht preis. Er tut das „f r e m d e Werk“

(Jes. 28, 21), er selber vernichtet sein Volk, um seine Ehre zu retten. Gewiß, sie haben damit die Wahrheit verkündet, so paradox sie ist. Deuterojesaja bestätigt ihre Botschaft:

- 42, 24: Wer hat Jakob dem Plünderer übergeben
und Israel den Räubern?
Hat's nicht Jahwe getan,
an dem wir gesündigt haben?
Und sie wollten auf seinen Wegen nicht wandeln
und gehorchten seinem Gesetz nicht.
25: Darum hat er über ihn ausgeschüttet
den Grimm seines Zornes
und die Gewalt des Krieges;
daß er ihn rings umloderte,
aber er merkte es nicht;
daß er ihn anbrannte,
aber er nahm's nicht zu Herzen.

Aber jetzt! Jetzt muß der Prophet ein Wunder verkünden, das das Paradox vom Ende Israels erst zur vollen Erkenntnis des göttlichen Paradoxes bringt, indem es es überbietet: das Wunder der Begnadigung.

- 43, 1: Aber jetzt spricht Jahwe,
der dich geschaffen hat, Jakob,
und dich gemacht hat, Israel:
Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst;
ich habe dich bei deinem Namen gerufen;
du bist mein.
2: Denn so du durch Wasser gehst,
will ich bei dir sein,
daß dich die Ströme nicht sollen ersäufen;
und so du ins Feuer gehst,
sollst du nicht brennen,
und die Flamme soll dich nicht versengen.
3: Denn ich, Jahwe, bin dein Gott,
ich, der Heilige Israels, dein Heiland.

Jahwe hat um seiner Heiligkeit willen sein Volk dem Gericht der Weltgeschichte überantwortet. Um seiner Freiheit willen hatte er das getan. Aber konnte sich nicht leicht über diese Tat der Schein legen, als habe sich damit Jahwe im Gegenteil seiner Suveränität begeben, als habe er das ethische Gericht der Weltgeschichte als Instanz über sich anerkannt, als anerkenne er damit das Recht der Völker auf die

Verflavung Israels, als sei er durch sein Bündnis mit diesem Volk selbst zum Schuldner eines idealen Weltgerichts geworden. Israel selbst war auf dem Punkt, sein Schicksal in diesem Sinne schicksalhaft anzusehen. Aber wahrlich, so mögen die Griechen von ihren der Moira verfallenen Göttern denken. Mit Jahwe steht es nicht so.

50, 1a: So spricht der Herr:

Wo ist der Scheidebrief eurer Mutter,
damit ich sie entlassen hätte?

Oder wer ist mein Gläubiger,
dem ich euch verkauft hätte?

2b: Ist meine Hand zu kurz,
daß sie nicht erlösen kann?
Oder ist bei mir keine Kraft,
zu erretten?

Es war keine geschichtliche Notwendigkeit, daß Israel in der Welt-politik unter die Räder geriet. Nicht wie ein Mann, der durch Schulden und Schwierigkeiten gezwungen ist, sein Weib und seine Kinder zu verkaufen, hat Jahwe sein Volk „veräußert“. Sondern freiwillig, ganz und gar um seiner selbst willen. Darum ist er auch frei und eigenen Rechtes, wenn er sie wieder einlösen will.

52, 3: Denn also spricht der Herr:

Umsonst seid ihr verkauft;
ihr sollt auch ohne Geld gelöst werden.

Diesem Wort ist eine bedeutsame Erläuterung in Prosa beigelegt, die, ob sie nun einen Gedanken Deuterojesajas enthält oder nicht, das Problem der Geschichte Israels grell beleuchtet. „So spricht der Allherr Jahwe: Mein Volk zog am ersten hinab gen Aegypten, daß es daselbst ein Fremdling wäre; und Assur hat es um nichts vergewaltigt. Aber jetzt, was habe ich hier?! spricht der Herr. Mein Volk wird umsonst hingerafft; seine Zwingherrschaften machen eitel Säulen, spricht der Herr, und mein Name wird immer täglich gelästert. Darum soll mein Volk meinen Namen kennen zu derselben Zeit; denn ich bin's, der da spricht: Sie bin ich!“ (52, 4—6). Damit ist das eigenartige und einzigartige Problem aufgewiesen, das Israel und das Judentum der Geschichtsphilosophie und der Religionssoziologie stellen. Israel ist von Gott den Zwingherrschaften dieser Welt unter die Füße geworfen und steht zugleich unter der Verheißung und dem Gebot: Gottes Diener unter den Völkern und der Erbe der Welt zu sein. Seit seinem Eintritt in die Geschichte ist es das *Paria-volk* par excellence, die restlose Verkörperung der Idee des *Paria-volkes*, und lebt von Anfang

an „längst vor der Zwangsinternierung eine freiwillige („umsonst“) Ghettoexistenz“ (Max Weber).¹⁾

Und dennoch ist es das heilige Volk, das, in einem Sinne wie kein anderes, Gott zugeeignete und insofgedessen den Weltvölkern gegenüber freie Volk, das priesterliche Königreich. In dem „umsonst“, „freiwillig“ liegt das Rätsel und seine Lösung. Ist Israel verflucht, so ist es von dem absolut freien Herrn freiwillig verkauft. Ist es sein priesterlicher Diener, so ist es das kraft freiwilliger Setzung Gottes. Darum ob es Weltflave oder Gottesdiener, Paria oder Priester ist, so ist es immer Gottes Knecht.

Daß sich jetzt vor den Augen der Welt die Wendung vollziehen wird im Geschick des Knechtes, vom Paria zum Priester, ist die Botschaft des Propheten. Jahwe hatte heilsame Absichten, als er sein Volk ins Gericht gab.

48, 10: Siehe, ich habe dich geläutert,
aber nicht wie Silber,
dich auserwählet gemacht
im Ofen des Elends.

Aber die Weltvölker hatten das mißverstanden und mißbraucht. Vor anderen Babel.

47, 6: Denn da ich zornig über mein Volk war
und entweihte mein Erbe,
übergab ich sie in deine Hand.
Aber du bewiesest ihnen keine Barmherzigkeit,
auch über die Alten machtest du
dein Joch allzu schwer.

5: Darum setze dich in das Stille,
gehe in die Finsternis,
du Tochter der Chaldäer;
denn du sollst nicht mehr heißen
Herrin der Reiche.

Denn jetzt sollen die Gefangenen dem Riesen genommen werden (49, 25).

51, 22: Denn so spricht dein Herrscher und dein Gott,
der sein Volk rächet:
Siehe, ich nehme den Taumelkelch von deiner Hand
samt den Hefen des Kelchs meines Grimmes;
du sollst ihn nicht mehr trinken.

¹⁾ Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. II. Bd.: Das antike Judentum. Tüb. 1921, Seite 1 ff.

23: Sondern ich will ihn deinen Schindern in die Hand geben,
 die zu deiner Seele sprachen:
 Bücke dich, daß wir drüber hingehen
 und machen deinen Rücken zur Erde
 und wie eine Gasse,
 daß man drüber hin laufe.

Der zertretene Wurm wird zum Dreschschlitten und der Weltparia wird vor aller Augen wieder eingesetzt werden zum Weltpriester auf dem Zion. Nicht fluchtartig, nicht wie ein verjagter oder entflohener Sklave, sondern in heiliger Prozession soll der Knecht Jahwes aus Babel ziehen:

52, 11: Weicht, weicht, ziehet aus von dannen
 und rühret kein Unreines an!

Gehet aus von ihr, reiniget euch,
 die ihr des Herrn Geräte tragt!

12: Denn ihr sollt nicht mit Eile ausziehen,
 noch mit Flucht wandeln.

Denn der Herr wird vor euch ziehen,
 und euern Zug schließt der Gott Israels.

55, 12: Ihr sollt in Freuden ausziehen
 und im Frieden geleitet werden.

Berge und Hügel sollen vor euch frohlocken mit Ruhm
 und alle Bäume auf dem Felde mit den Händen klatschen.

Die Ankündigung dieser Prozession von Babel nach dem Zion durch die Wüste auf einem wunderbar gebahnten und wunderbar sprießenden Wege ist die Botschaft Deuterojesajas; durch alle Worte des Propheten klingt die Stimme des Rufers:

40, 3: In der Wüste bereitet dem Herrn den Weg,
 macht in der Steppe eine ebene Bahn unserm Gott!

Und in den letzten Kapiteln (54. 55) malt der Prophet die Glorie der priesterlichen Gemeinde und der heiligen Metropole der Welt. Ihr Herr wird sie, die Trostlose, über die alle Wetter gegangen sind, herrlich schmücken mit dem Ornat des Priestertums für die Welt und mit aller geistlichen Fülle ausstatten. Alle ihre Kinder werden gelehrt sein von Jahwe und großen Frieden werden ihre Kinder haben. Er wird die Geschmächte wieder zu sich rufen wie ein junges Weib, das verstoßen ist, so daß es aller Welt kund wird, daß ihr Schöpfer ihr Gemahl ist, Herr Zebaoth heißet sein Name; und ihr Erlöser der Heilige Israels, der aller Welt Gott genannt wird. Von der Wiederherstellung der heiligen Gemeinde zu Jerusalem wird die große missionari-

sche Wirkung ausgehen auf die Heiden. Und die Gemeinde wird das hohe Mahl des Bundes halten, das Mahl des messianischen Testaments:

55, 1: Wohlan, alle, die ihr durstig seid,

kommt her zum Wasser!

Und die ihr nicht Geld habt,

kommt her und kauft ohne Geld

und umsonst, beide Wein und Milch.

2: Warum zahlt ihr Geld dar,

da kein Brod ist,

und was ihr mit eurer Arbeit erworben habt,

da ihr nicht satt von werden könnet?

Höret mir doch zu, und esset das Gute,

so wird eure Seele in Wollust fett werden.

3: Neiget eure Ohren und kommet her zu mir;

höret, so wird eure Seele leben.

Denn ich will euch einen ewigen Bund gewähren,

die gewissen Gnaden Davids.

4: Siehe, ich habe ihn den Leuten zum Zeugen gestellt,

zum Fürsten und Gebieter den Völkern.

5: Siehe, du wirst Heiden rufen, die du nicht kennest,

und Heiden, die dich nicht kennen,

werden zu dir laufen

um des Herrn willen, deines Gottes,

und des Heiligen Israels,

der dich herrlich gemacht hat.

Das ist die Wendung im Schicksal des Gottesvolkes, des Jahweknechtes: aus der Verflavtheit unter die Welt zum heiligen Dienst. In dieser Wendung, die sich im Licht der Geschichte vollziehen wird, offenbart Jahwe seine Herrlichkeit. Denn diese Wendung ist das Wunder seiner Gnade, das Werk seiner Treue, die Betätigung seines höchsten Suveränitätsrechtes.

54, 7: Ich habe dich einen kleinen Augenblick verlassen;

aber mit großer Barmherzigkeit will ich dich sammeln.

8: Ich habe mein Angesicht im Augenblick des Zorns

ein wenig vor dir verborgen;

aber mit ewiger Gnade will ich mich dein erbarmen,

spricht der Herr, dein Erlöser.

10: Es sollen wohl Berge weichen

und Hügel hinfallen;

aber meine Gnade soll nicht von dir weichen
und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen,
spricht der Herr, dein Erbarmer.

Es bleibt bei dem Bunde, den Gott mit den Vätern und mit dem elenden Haufen beim Auszug aus dem Sklavenhaus Aegypten geschlossen hatte. Es bleibt bei dem Bunde, trotz dem Treubruch des Volkes, um Gottes willen. Nur um Gottes willen.

48, 8b: Ich wußte wohl, daß du verachten würdest
und von Mutterleib an ein Uebertreter genannt bist.

9: Um meines Namens willen bin ich geduldig,
und um meines Ruhmes willen
will ich mich dir zu gut enthalten,
daß du nicht ausgerottet werdest.

11: Um meiner willen, ja um meiner willen will ich's tun,
daß ich nicht gelästert werde;
denn ich will meine Ehre keinem andern lassen.

Das Wunder des Dennoch in der Wiederaufrichtung des Bundes übertrifft das Wunder des ersten Bundesbchlusses.

43, 18: Gedenket nicht an das Alte,
und achtet nicht auf das Vorige!

19a: Denn siehe, ich will ein Neues machen.

Dieses neue Wunder seiner Gnade hat nur noch ein anderes Geschehnis in der Gottesgeschichte, mit dem es verglichen werden kann. Das ist die Wiederherstellung des Friedens zwischen Gott und seiner gefallenen Schöpfung nach der Sintflut in dem Bunde, den er mit Noah und allem Fleisch geschlossen hat.

54, 9: Solches ist mir wie in den Tagen Noahs,
da ich schwur, daß die Wasser Noahs
sollten nicht mehr über den Erdboden gehen.
Also habe ich geschworen,
daß ich nicht über dich zürnen,
noch dich schelten will.

Es war das unbegreifliche Wohlgefallen Gottes gewesen, die Offenbarung seiner Gottheit an das geschichtliche Gebilde der „Kinder Israel“ zu binden. Daß dieser Bund nicht hinfällt trotz dem Treubruch des Knechtes, trotz dem Augenblick des Zornes, in dem Gott sein Angesicht ein wenig vor ihm verbirgt, das ist das Wunder, das größer ist als das Wunder der ersten Erwählung. Durch das Wunder der Begnadigung dient die Untreue des Knechtes zu noch souveränerer Offenbarung der

Ueberlegenheit des Herrn, zu noch tieferer Entdeckung der Tiefen seiner Gottheit.

Denn wahrlich allein in Gottes freiem Willen, in dem Abgrund seines Erbarmens ist die Wiedereinsetzung des ungehorsamen Knechtes in sein heiliges Amt begründet. Nicht irgendein moralisches oder kultisches Tun Israels, auch nicht seine innere Umkehr hat auch nur im geringsten die göttliche Wendung bedingt.

43, 22: Nicht, daß du mich hättest gerufen, Jakob,
oder daß du um mich gearbeitet hättest, Israel.

23: Mir hast du nicht gebracht Schafe deines Brandopfers
noch mich geehret mit deinen Opfern.

Mich hat deines Dienstes nicht gelüstet im Speisopfer,
hab auch nicht Lust an deiner Arbeit im Weihrauch.

24: Mir hast du nicht um Geld Kalmus gekauft;
mich hast du mit dem Fett deiner Opfer nicht gesättigt.

Ja, mir hast du Arbeit gemacht mit deinen Sünden
und hast mir Mühe gemacht mit deinen Missetaten.

25: Ich, ich tilge deine Uebertretungen um meinetwillen
und gedenke deiner Sünden nicht.

Oder sollte das übertrieben sein, sollte nicht auch etwas Gutes von
seiten Israels ins Gewicht fallen?

43, 26: Erwinnere mich; laß uns miteinander rechten;
sage an, wie du gerecht willst sein.

27: Dein erster Vater sündigte,
und deine Mittler brachen mir die Treue.

So lautet das prophetische Urtheil über die Geschichte der israelitischen Frömmigkeit. Das dürfte denjenigen Exegeten wieder zu pessimistisch klingen, die meinen, Deuterojesaja als optimistischen Idealisten bezeichnen zu müssen, weil er Gott sagen hörte, Jerusalem habe Zwiefältiges empfangen von der Hand Jahwes um alle ihre Sünden. Als ob dies ein religiös-sittliches Urtheil wäre, wo es doch ein Wort der Gnade ist und das Uebergewicht der Gnade über das Gericht zum Ausdruck bringt! Gründlicher kann man den Propheten nicht mißverstehen, als wenn man behauptet, er meine, Israel habe seine Sünden doppelt abgebüßt. Der Prophet sagt mit größter Schärfe, daß gar keine Rede sein kann von irgendeinem Verdienst Israels an der Wendung seines Schicksals. Weder durch sein Tun noch durch sein Leiden hat es seine Sünde gesühnt. Aber Gott vergibt.

44, 22: Ich vertilge deine Missetaten wie eine Wolke
und deine Sünden wie den Nebel.

Israel ist im Entscheidenden passiv, der passive Knecht (Mowinkel⁵⁾): „Ich habe dich nicht dienen lassen, sondern du hast mich dienen lassen.“ Nicht in deinem Ebed-sein, sondern in meinem Ebed-sein ist es begründet, daß du mein Knecht bist und bleibst. Lo he'ebadtika, ak he'ebadtani (43, 23 f.).

In diesem Paradox ist das Geheimnis der Verkündigung beschlossen, daß sich Gott im Geschick Israels als den Herrn offenbart. Israel ist der Träger dieser Offenbarung in eigentümlicher Passivität. Es ist einfach durch sein geschichtliches Dasein in dem Rechtsstreit, den Jahwe mit der Welt und ihren Göttern um Anerkennung seiner Alleinherrschaft führt, sozusagen das Corpus, das auf dem Tische liegt, der Gegenstand, das Faktum, das die Gottheit Gottes beweist. Durch das, was Israel in der Geschichte ist, was an ihm und mit ihm geschieht, ist es das Faktum Jahwes in der Geschichte. Er hat es „geschaffen, gebildet, gemacht“ (43, 7). Sein Wesen und Werden ist ganz und gar das Werk seines Gottes. Was bei den anderen Völkern das ist, was sie aus sich hervorgebracht haben, was ihr Genie geschaffen hat, ist bei Israel das, was Gott in ihm und an ihm geschaffen hat. Gott ist seine „Kultur“ oder vielmehr Israel ist Gottes Kultur, seine „Lustpflanzung“, wie Jesaja (5, 7) gesagt hat. Das macht Israel zum großen Rätsel für die Geschichtsbetrachtung, das bezeichnet seine eigentümliche Stellung innerhalb der Kulturgeschichte der Menschheit. Während die anderen Völker die Schöpfungen ihres Genies vorweisen können, steht Israel mit leeren Händen da. Es hat nur Eines, oder vielmehr: Einer hat Israel und er schlägt ihm immer wieder alles, was auch es als Beitrag zur Kulturgeschichte vorweisen könnte und möchte, aus der Hand.

Man sagt etwa, der Beitrag Israels zur Kultur- und Geistesgeschichte der Menschheit sei seine Religion, es sei das Volk der Religion. Aber diese Darstellung ist geeignet, den Tatbestand zu entstellen. Gewiß, die Religion ist der Ort auf dem Felde der Kulturgeschichte, an dem die Beschlagnahme Israels durch Gott am sichtbarsten werden muß. Aber was da bei Israel zu beobachten ist, ist nicht der religiöse Aufbau als Kulturtat, sondern im Gegenteil das Zerschlagenwerden seiner Religion. Ägypten, Assyrien haben Religionen, aber in Israel scheitert die Religionsbildung an — Gott. Das mag unsinnig klingen; aber es ist das, was die ganze Bibel sagt.

Obwohl die Rätselhaftigkeit der Geschichtstatsache „Israel“ deutlich genug darauf hinweist, daß hier ein Faktum vorliegt, das allein in

⁵⁾ Sigmund Mowinkel, Der Knecht Jahwäs, Gießen 1921.

Gottes Wollen seine Erklärung findet, so ist doch die Erkenntnis dieses Faktums als einer Offenbarungstatsache eben eine *O f f e n b a r u n g s - e r k e n n t n i s*. Darum hat Gott zum Faktum das Verbum beigegeben, indem er die Geschichte Israels an das prophetische Wort gebunden hat, das sie begleitet. Der Hinweis auf die Prophetie nicht nur der Vergangenheit, sondern auch jetzt im neuesten Wort Deuterojesajas ist deshalb das Hauptbeweismittel Jahwes.

42, 9: Siehe, was ich vorhin habe verkündigt,
ist kommen.

So verkündige ich auch Neues;
ehedenn es aufgehet,
lasse ich's hören.

Dazu soll Israel stehen. Es soll *b e z e u g e n*, daß seine Geschichte durch Prophetenwort verkündete Gottesgeschichte war in Gericht und Gnade, und es soll glauben, daß das neueste Prophetenwort sein Schicksal wenden wird. Das ist das Einzige, was von ihm in seiner Passivität gefordert wird. Es ist der blinde und taube Knecht:

52, 19: Wer ist so blind wie mein Knecht,
und wer ist so taub wie mein Bote?

Aber gerade in seiner Blindheit soll es Gottes *J e u g e* sein vor der Welt:

43, 8: Laß hervortreten das blinde Volk,
das Augen hat,
und die Tauben, die doch Ohren haben.

9: Alle Heiden sind zusammengekommen
und die Völker haben sich versammelt.

Welcher ist unter ihnen,
der solches verkündigen möge
und uns hören lasse,
was vorhin geweissagt ist?

Laßt sie ihre Zeugen stellen,
daß sie rechtgeben
und hören und sagen: Wahrheit!

10: Meine *J e u g e n* aber seid ihr
und mein Knecht, den ich erwählet habe,
auf daß ihr wisset und mir glaubet
und verstehet, daß ich's bin.
Vor mir ist kein Gott gemacht,
so wird auch nach mir keiner sein.

- 11: Ich, ich bin der Herr
und ist außer mir kein Heiland.
- 12: Ich habe es verkündigt
und habe auch geholfen;
und habe es euch sagen lassen
und war kein Fremder unter euch.
Ihr seid meine Zeugen, spricht der Herr;
so bin Ich Gott.

In manchem Wort des Propheten zittert das Bangen: Der Zeuge könnte versagen, jetzt im entscheidenden Augenblick. In der zweifachen Hinsicht versagen: daß Israel so zerbrochen oder verbittert ist, daß es das Gericht, dem es verfiel, für Schicksal hält und nicht mehr glaubt und im Glauben bezeugt, es sei die Tat seines Gottes, des Heiligen Israels, gewesen. Und daß es dann auch der neuesten Botschaft von der heilvollen Wendung seines Geschickes keinen Glauben mehr schenkt und sogar dann, wenn sie sich ereignet, auch sie nicht für die Wundertat seines Gottes hält. Daß es entweder mit gebrochenen Flügeln am Boden liegen bleibt (40, 27—31; 51, 1 ff.) oder mit eisernem Nacken und eherner Stirn die Wirklichkeit Gottes bestreitet (48, 4). Es sind verschiedene Kreise im Volk, verzagte und trotzige. Darum tröstet und lockt der Prophet, mahnt und schilt er aber auch, damit doch der Knecht nicht versage als Zeuge, nicht versage in dem Einzigen, das als Tun von ihm gefordert wird, sondern öffentlich bekenne, daß er als der blinde und taube Knecht von seinem Gott geführt worden ist, daß seine Geschichte in Gericht und Gnade das Faktum Jahwes ist. Der Prophet ringt um den Glauben seines Volkes und um das Bekenntnis des Glaubens. Denn es ist die eigentümliche aktive Passivität des Glaubens, in der die Gemeinde auf Erden, der blinde und taube Knecht, die Herrschaft Gottes bezeugen kann und muß.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen. Das Herrsein des Herrn wird kund durch das Knechtsein des Knechts. Israel ist Gottes Knecht, durch dessen irdische Geschichte Gott sich aller Welt offenbaren will. Obwohl der Knecht die Treue gebrochen hat, bleibt der Herr ihm treu. Der heilige Bund, in dem Jahwe Israel zu seinem priesterlichen Diener erwählt hat, wird nach dem Bruch aufgerichtet. Der Herr vergibt, indem er sich selbst zum Knechte macht, und setzt den Geächteten wieder ein in sein Priesteramt. Durch dieses Wunder der Gnade, das in der Rückkehr Israels aus der babylonischen Gefangenschaft seinen sichtbaren historischen Aus-

druck finden wird, offenbart Gott die absolute Ueberlegenheit seines Herrseins und die unergründliche Tiefe seiner Gottheit.

Nun müssen wir beachten, wie diese Botschaft in den Kapiteln 40—55 des Jesajabuches eine literarische Fassung gewonnen hat, die sich durch die ebenmäßige Gliederung des Stoffes wie durch die im Fortschreiten sich rundende Gedankenführung auszeichnet. 40, 1—11 ist der Prolog: Der Ausgang der Botschaft von Gott. 55, 6—13 der Epilog: die Rückkehr des Wortes zu Gott, nachdem es gewirkt hat, wozu es gesandt war.

Was zwischen Prolog und Epilog steht, ist die Entfaltung der Dynamik dieses Gotteswortes: Beweis der Gottheit Gottes durch den wunderbaren Auszug des heiligen Volkes aus Babel nach Jerusalem, aus der Gefangenschaft zum Priestertum.

Die Mitte, die zwischen Kap. 48 und 49 liegt, ist zugleich der Wendepunkt: bis und mit 48 ist der Blick nach Babel gerichtet, von 49 ab nach Jerusalem.

1. Hälfte.

- | | |
|-----------------|---|
| 40, 12—31: | Die unbegreifliche Macht und Gottheit des Schöpfers, der jetzt als der Erlöser erscheint. |
| 41, 1: | Gott eröffnet den Rechtsstreit mit den Völkern und ihren Göttern. Er beweist, daß er allein Gott und der Herr der Weltgeschichte ist, damit, daß er |
| 41, 2—7: | 1. den Helden aus dem Osten als seinen Beauftragten erweckt, und |
| 41, 8—21: | 2. durch die wunderbare Wendung der Lage Israels sich zum Würmlein Jakob als zu seinem Knechte bekennt, und |
| 41, 22—28: | 3. diese Wendung prophetisch verkündet. |
| (42, 1—7): | (Ebed-Jahwe-Lied.) |
| 42, 8—17: | Er selbst wird auf den Plan treten zur Erlösung seines blinden und tauben Knechtes. |
| 42, 18—25: | Denn er und kein anderer hatte Israel den Räubern überantwortet. |
| 43, 1—21: | Aber jetzt wird er Israel aus dem Feuer führen. Es soll vortreten als sein Zeuge. |
| 43, 22—28; | Doch nicht in dem Sinn, als wäre die Erlösung |
| 44, 1—5; 21—23: | irgendwie Israels Verdienst; sie ist ganz und gar das Werk der unbegreiflichen Gnade seines Gottes. |
| (44, 6—20): | (Ein Seitenblick auf die Götzengabriktion.) |

- 44, 24—45, 28: Durch die Berufung des Kyros zu seinem Gesalbten erweist Gott die absolute Freiheit und Verborgenheit seines Heilsratschlusses.
- 46: Die Götter Babels müssen sich beugen. Diejenigen, die sie retten wollen, brechen unter der Last der Gözenbilder zusammen, während der wahrhaftige Gott die Seinen trägt.
- 47: Nach dem Sturz ihrer Götter muß die Tochter Babel sich in den Staub setzen.
- 48: Daß doch Israel die frohe Botschaft glauben wollte; dann würde es erfahren, daß der wahrhaftige Gott sein Erlöser ist. Zieheth aus!

2. Hälfte.

- (49, 1—13): (Ebed-Jahwe-Lied, bezw. Lieder.)
- 49, 14—26: Zion aber spricht: der Herr hat mich verlassen. Doch soll sie erfahren, daß er sie befreien und bauen wird.
- 50, 1—3: Denn Jahwe hat nie das Recht auf Israel aufgegeben, indem er es etwa einem Gläubiger verkauft hätte.
- (50, 4—11): (Ebed-Jahwe-Lied.)
- 51, 1—8: Und wie er Abraham als Einzelnen berufen und dann gemehrt hat, so wird er jetzt durch das Wunder, das er an dem kümmerlichen Rest seines Volkes tut, das Heil der Völker und die Erneuerung von Himmel und Erde schaffen.
- Damit beginnt die Rede sich zu runden. Der Prophet hat die ganze Botschaft ausgerichtet: Jetzt muß ihre Verwirklichung anbrechen.
- 50, 9—52, 12: In heiliger Unruhe ruft er ein dreimaliges: Wach auf!
- 50, 9—16: Wach auf, du Arm des Herrn!
- 51, 17: Wach auf, Jerusalem; 52, 1—12: Mache dich auf, Zion. Nicht Weltparia, sondern Weltpriester sollst du sein.
- Zieht feierlich aus von Babel!
- (52, 13—53, 12): (Ebed-Jahwe-Lied.)
- 54: Die priesterliche Gemeinde des Gnadenbundes wird wieder aufgerichtet, und

55, 1—5:

es ergeht die Einladung zum heiligen Mahl des Gnadenbundes.

Zweiter Teil.

Der Knecht im Knechte.

Was wir bis dahin in Jes. 40—55 gelesen haben, hat sich als ein logisch und sachlich geschlossener Gedankenkreis erwiesen: Jahwe offenbart sich als den Herrn, indem er seinen Knecht Israel aus der Gefangenschaft Babels befreit (1. Hälfte) und wieder in sein priesterliches Amt einsetzt (2. Hälfte). Wenn die Ebed-Jahwelieder fehlten (die wir auf der Tabelle in Klammern gesetzt haben), so würde der Leser kaum eine Lücke empfinden. Im Gegenteil. Dadurch daß sie dastehen, „stören“ sie den Gedankengang an vier Stellen.

Nicht an jeder dieser Stellen und wohl auch nicht für jeden Leser ist die Störung gleich empfindlich. Unsere Absicht ist auch nicht, zu zeigen, daß die „eingeschobenen“ Lieder Fremdkörper sind; wir suchen sie vielmehr als wesentliche Bestandteile Deuterojesajas und den ganzen Deuterojesaja unter Beachtung dieser Bestandteile zu verstehen. Aber die „Störung“, oder wie wir lieber sagen wollen, die Spannung, die die Ebedlieder für den Gedankengang der Schrift bedeuten, muß der Ausleger empfinden; auch dann, wenn er nachher diese Spannung als dem Gedankengang notwendigerweise innewohnend erkennen sollte.

Unsere Untersuchung ist insofern, als wir die Ebedlieder als Bestandteile Deuterojesajas verstehen wollen, im Grunde unabhängig von der Beantwortung der Verfasserfrage. Denn ob man annimmt, die Ebedlieder seien nicht vom Verfasser der übrigen Schrift Jes. 40—55 verfaßt, sondern von einem anderen Dichter oder Propheten und erst später hier eingesetzt worden; oder ob man annimmt, ein und derselbe Prophet habe die Lieder und die übrigen Stücke des Buches geschrieben, aber erst später selber die Lieder mit dem übrigen Werk verbunden; oder ob man endlich meint, es habe derselbe Prophet von Anfang an die Lieder für diesen Zusammenhang konzipiert — das sind Meinungen, die alle nichts an der Tatsache ändern, daß die Lieder jetzt eine Einheit bilden mit dem übrigen Inhalt von Jes. 40—55. Diese Tatsache zu verstehen halten wir für die Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft. Ueber die Verfasserfrage scheinen die Gelehrten bis heute noch nicht einig geworden zu sein, und unsere Meinung ist, daß sich für jede der drei erwähnten Annahmen gute Gründe geltend machen lassen, aber für keine so durchschlagende, daß die beiden anderen damit erledigt wären.

- 4: er verlöscht nicht und zerbricht nicht,
bis er auf Erden das Recht aufgerichtet hat.

Und die Inseln harren auf sein Gesetz.

Hiermit ist auf einen „Knecht“ hingewiesen, der mit dem Geiste Gottes gesalbt ist, damit er das Recht und das Gesetz Gottes in der Völkerwelt zur Anerkennung bringe. Das ist das Amt eines prophetischen Priesterkönigs. Der „Knecht“ erfüllt dieses Amt nicht durch eine laute Verkündigung, sondern indem er, selbst ein beinahe Verlöschender, sich der Schwachen und Sterbenden annimmt; durch demütigen Dienst im Verborgenen bringt er Gottes Heilsrecht zur Herrschaft.

Von wem wird so geredet? Zwei Antworten sind aus dem Vorhergehenden möglich. Könnte hier nicht wieder die Rede sein von dem Welteroberer, auf den am Anfang des 41. Kap. hingewiesen wurde, „dem Gerechtigkeit auf seinem Fuße begegnet“, d. h. der mit jedem Schritt den göttlichen Heilsplan vollstreckt und seinen von Gott ihm gebahnten Weg geht wie ein überirdisches Wesen, „vorüberzieht in Heil, den Pfad mit seinen Füßen nicht betretend“? Enthüllt nicht 42, 1—4 das innerste Geheimnis seines Berufes und seiner Welteroberung? Gewiß, und doch nicht so direkt, daß der Knecht, auf den 42, 1—4 hinweist, einfach gleichgesetzt werden könnte mit Kyros. Kyros erscheint vielmehr als derjenige, der die Welteroberung Gottes öffentlich vollstreckt, die der „Knecht“ im Verborgenen errungen hat. Darin liegt die enge Verbindung, aber zugleich die Spannung zwischen den beiden Gestalten. Sie setzen beide dasselbe Heilsrecht Gottes durch in der Welt. Aber während von Kyros gesagt wird: „Er legt Völker vor sich hin, unterwirft Könige; sein Schwert macht sie wie Staub, wie verjagte Spreu sein Bogen. Fürsten tritt er wie Lehm, wie der Töpfer den Schlamm stampft“ (41, 25), wird von dem Knecht gesagt: „Das zerstoßene Rohr zerbricht er nicht, und den glimmenden Docht löscht er nicht aus.“ Es kommt gewiß darin kein absoluter Gegensatz zum Ausdruck: sie können in der Verschiedenheit ihres Berufs ein und denselben Gottesplan ausführen; aber die Spannung ist doch so groß, daß man nicht sagen kann, der Knecht sei einfach Kyros.

Als andere Antwort bietet sich aus dem Vorhergehenden: Israel ist der Knecht. Ist nicht Israel der geschichtliche Träger der göttlichen Tora, und ist nicht der Gemeinde in der Gefangenschaft durch ihre innere und äußere Lage, die die Lage eines verlöschenden, glimmenden Dochtes ist, eine laute Verkündigung der Tora Gottes in der Welt un-

möglich, während ihr durch unseren Propheten verheißen ist, daß sich in ihrem Leiden und in ihrer Verherrlichung Gott so kundtun werde, daß durch das Geschick Israels die Welt missioniert werde für Jahwe: Gewiß, die griechische Uebersetzung hat nicht ohne Grund in 42, 1 „Israel, mein Knecht, und Jakob, mein Auserwählter“ geschrieben. Es ist wieder ähnlich wie bei Kyros: das innerste Geheimnis von Israels Beruf, Jahwes Weltmissionar zu sein, wird hier enthüllt. Aber doch nicht so, daß das, was 42, 1—4 vom Knecht gesagt wird, einfach auf Israel bezogen werden könnte. Jedenfalls wird hier anders vom Knechtsein geredet, als wenn sonst Deuterosefaja von Israels Knechtsein spricht. Wir sahen: sonst verkündet er, daß Israel in Passivität Knecht ist; Gott wird an und durch Israel offenbar, indem Israel das Gericht und die Begnadigung Gottes erlebt. Das Tun Israels ist darauf beschränkt, daß es zugeben soll, daß wirklich Gott es ist, der in Gericht und Gnade an ihm handelt. In 42, 1—4 ist aber von der ausdauerndsten und stärksten Wirksamkeit des Knechtes die Rede. Er wird nicht müde noch matt, bis daß er das Recht durchgesetzt habe. Die Aktivität dieses Knechtes steht in starker Spannung zu dem passiven Knechtsein Israels, so gewiß sie unlöslich verbunden sind. Israels passives Knechtsein ist begründet in der Aktivität des „Knechtes“. Aber Israel ist nicht ohne weiteres identisch mit diesem „Knecht“. Dieser Knecht hat offenbar eine Aufgabe an Israel: er löscht den glimmenden Docht nicht aus. In seinem Wesen und Wirken ist es begründet, daß Israel nicht ganz er stirbt.

Dazu kommt, daß die Worte in 42, 1—4 von einem *E i n z e l n e n* reden ohne Andeutung, daß an eine Personifikation des Volkes oder irgendeiner Mehrheit gedacht wäre. Immerhin ist bei der Auslegung zu bedenken, daß die Worte auf eine Mehrheit bezogen werden können. An einen aktiven „Kern“ im Volke zu denken, legt allerdings die übrige Schrift nicht nahe; sie redet zwar wohl von verschiedenen Kreisen im Volke, von solchen, die ganz skeptisch sind, und anderen, die in ihrer Verzagtheit doch glauben möchten; aber sie redet nicht von einem Kreise, der innerlich und äußerlich eine so aktive Haltung hätte, wie sie hier vom „Knecht“ ausgesagt wird. Man könnte dagegen einwenden, daß eben die Ebed-Lieder von diesem engsten Kreis im Volk, von dem wahren Israel redeten. Aber die späteren Lieder reden noch deutlicher als dieses erste von einem Einzelnen, so daß die Deutung auf einen engeren Kreis im Volk, je weiter man liest, um so schwieriger wird.

Auf alle Fälle zeigt 42, 1—4, daß der Begriff des Knechtes, der sich wie ein Kreis um das Zentrum des Herrn legt, in der Verkündigung

Deuterojesajas „in Systole und Diastole begriffen ist“ (Delitzsch)⁷⁾. Wenn er sich weitet, umfaßt er Gesamtisrael; aber an gewissen Stellen zieht er sich zusammen, vielleicht auf einen engeren Kreis im Volk, wenn er sich nicht gar auf sein Zentrum zusammenzieht und dann nur noch einen Einzelnen bezeichnet.

Es ist eine Streitfrage, ob die folgenden Verse 42, 5—7 ursprünglich zum Ebedlied 1—4 gehören, oder ob sie eine Zusatzdichtung sind (von der gleichen oder einer anderen Hand), durch die 1—4 in den Zusammenhang eingebaut werden sollte, oder ob 5—7 mit 8 und 9 zusammen ein zweites Ebedlied bilden [Gressmann⁶⁾]. So oder so sagen die Verse, daß der Schöpfer offenbar zu dem selben Knecht wie vorher spricht:

42, 6: Ich, Jahwe, habe dich berufen in Gerechtigkeit
und ergriffen deine Hand
und dich geformt und gemacht
zum Bund des Volkes, zum Licht der Völker,
7: zu öffnen blinde Augen,
herauszuführen aus dem Kerker Gefangene,
aus dem Gasthaus die im finstern Sitzenden.

Nimmt man die letzte Bestimmung, so könnte man wieder an Kyros denken: die gefangenen Israeliten zu befreien ist seine Aufgabe. Aber Bund des Volkes und Licht der Heiden zu sein geht über seinen Beruf hinaus. Versteht man das Wort „Volk“ (am) im gleichen Sinne, in dem es im vorhergehenden Verse gebraucht ist, wo es heißt, Jahwe habe dem „Volk“ auf der Erde den Atem gegeben, dann bedeutet „Bund des Volkes“ den Bundesmittler für die Menschheit, wie das beigelegte „Licht der Heiden“ (ob es nun ursprünglich oder erst nachträglich beigelegt ist) den bezeichnet, der den Heiden das göttliche Licht bringt. Die Ausdrücke würden dann parallel das Gleiche sagen. Und man könnte sie gut auf das ganze Israel beziehen, durch das Gott seinen Bund mit der Menschheit schließen will, was durchaus in der Richtung von Deuterojesajas Verkündigung liegen würde (vergl. auch 1. Mose 12, 1 ff. und 2. Mose 19, 1 ff.). Der Knecht Israel kann also wohl als der priesterliche Bundesmittler zwischen Gott und der Menschheit bezeichnet werden. Aber es kann nicht Israel aufgetragen werden, die blinden Augen zu öffnen und die Gefangenen zu befreien. Denn Israel ist selbst blind und gefangen. Das Öffnen der Augen und die Befreiung bezeichnen das, was an ihm geschehen, nicht das, was es tun soll. Man müßte denn unter den Blinden und Gefangenen hier die Heiden

⁷⁾ Franz Delitzsch, Biblischer Commentar über den Propheten Jesaja. 3. Ausg. 1897, S. 448.

verstehen im Gegensatz zum ganzen Buch, wo gerade mit diesen Ausdrücken die Exulanten bezeichnet werden. Das ist zur Not möglich, aber bedenklich. Jedenfalls liegt es näher, anzuerkennen, daß in 5 ff. in gleichem Sinne von dem Beruf des Knechtes geredet wird, der weder mit Kyros noch mit Gesamtisrael identisch ist, wohl aber in innerster Beziehung zu ihnen seinen Dienst tut, so daß durch seinen Dienst sowohl dem Kyros wie Israel ermöglicht wird, ihren Beruf, d. h. die Befreiung Israels durch Kyros und die Erleuchtung der Seiden durch Israel zu erfüllen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Verse 42, 1—7 (bezw. 9) stehen zwar durchaus nicht beziehungslos im jetzigen Zusammenhang des Buches, bringen jedoch eine eigentümliche Spannung in den Gedankengang, indem sie das, was vom Beauftragten Kyros und vom Gottesknecht Israel gesagt war, in Beziehung setzen zu dem Dasein und Wirken eines Jahweknechtes, der mit keinem von beiden identisch ist, in dessen prophetisch-priesterlich-königlichem „Dienen“ jedoch der göttliche Beruf beider begründet und wahr ist.

49, 1—6 (bezw. — 13).

Die gleiche Spannung erleidet der Gedankengang durch 49, 1—6, (bezw. — 13). Hier ist der Zusammenhang dieser: Nachdem in Kap. 47 Babel befohlen wurde, sich in den Staub zu setzen und in 48 das hartnäckige Israel aufgefordert wurde, in gläubigem Gehorsam sich zum Auszug aus Babel anzuschicken, wird von 49, 14 an der wunderbare Wiederaufbau Zions verkündet. Zwischen der Aufforderung an das ungläubig widerstrebende Israel und dem Trostwort an die zerstörte Zion steht 49, 1—6 (bezw. — 13). Hier nimmt der Knecht selbst das Wort. Schon das hebt das Lied von seiner Umgebung ab.

49, 1: Höret, ihr Inseln, auf mich

und merket auf, ihr Völker, von fernher!

Jahwe hat mich vom Mutterleib an berufen,
im Schoß meiner Mutter schon meinen Namen erwähnt.

2: Er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert,
im Schatten seiner Hand barg er mich,
und machte mich zu einem glatten Pfeil,
versteckte mich in seinem Köcher,

3: und sprach zu mir:

Du bist mein Knecht (Israel),
an dem ich mich verherrliche.

4: Ich aber dachte, umsonst sei meine Mühe,
sinnlos und vergeblich verzehre ich meine Kraft.

Doch wahrlich, mein Recht steht bei Jahwe,
mein Erfolg bei meinem Gott.

5: Denn jetzt spricht Jahwe,

der mich vom Mutterleib zu seinem Knecht gebildet hat:
um Jakob zu ihm zu befehlen,
und Israel, daß es nicht hinweggerafft werde —

und ich werde geehrt in Jahwes Augen,
und mein Gott ist meine Stärke —

6: er spricht: Zu wenig ist es für dich,

mir Knecht zu sein, um Jakobs Stämme aufzurichten,
Israels Aufbewahrte wiederzubringen,
Ich mache dich zum Licht der Heiden,
daß mein Heil reiche
bis ans Ende der Erde.

Wie Jeremia (an dessen Monolog diese Verse auch sonst erinnern) zum Völkerpropheten schon im Mutterleibe bereitet wurde, so hier der Unbekannte zum Jahweknecht. Er, und zwar genauer sein Mund (darin zeigt sich die prophetische Wirkungsweise seines priesterlich-königlichen Amtes: totum eius imperium consistit in doctrina, kommentiert Calvin⁸⁾) — sein Mund ist die Waffe, mit der Gott den Sieg erstreitet. Aber die Waffe ist noch nicht gezückt; die Hand des Helden liegt auf dem Hnauf des Schwertes, verbirgt es aber zugleich damit; den Pfeil hat er in den Köcher gesteckt, aber noch nicht auf die Sehne des Bogens gelegt. In diesem Bild ist beides, die Bereitschaft und die Verborgenheit des Berufenen ausgedrückt. Das Warten in dieser Verborgenheit, das Wirken in diesem Warten wurde ihm so schwer, daß er nahe daran war, zu verzweifeln an der Erfüllung seiner Aufgabe. Da ließ ihm sein Berufer aus dieser Hemmung umfassendere Hoffnung erblühen: Kraft jenes wunderbaren Wachstums, in welchem nach den Worten des Apostels (Röm. 5, 4) Bedrängnis Beharrlichkeit wirkt, Beharrlichkeit aber Bewährung, Bewährung aber Hoffnung: die Hoffnung, die nicht zuschanden werden läßt. Die Erweiterung seiner Hoffnung liegt darin, daß sein Knechtsein nicht nur der Wiederherstellung, der Apokatastasis Israels, sondern der Offenbarung des Heils über alle Welt, der Anakephalaiosis omnium⁹⁾ (Calvin) dienen soll.

Wer ist der Jahweknecht, der so von sich selber spricht? Durch Vers 3 scheint die Frage authentisch entschieden: „Mein Knecht bist du,

⁸⁾ Johannis Calvini commentarii in Isaiam prophetam. Genevae 1583, pag. 405.

⁹⁾ a. a. O. pag. 407.

Israel." Und haben wir nicht erkannt, daß die Botschaft Deuterojesajas eben diese ist: Aus dem Fall Israels widerfährt den Heiden das Heil (Röm. 11, 11); die Wendung der Trübsal Israels wirkt die Erlösung der Welt?

Gewiß, hierin liegt die Bedeutung und Berechtigung des „Israel“ in Vers 3, das das göttliche Orakel der Gemeinde zu eigen macht. Und doch kann die Verheißung von 49, 1—6 nicht direkt, sondern nur durch Uebertragung auf Gesamtisrael bezogen werden, wenn man den Text nicht vergewaltigt. „Die stilistischen und logischen Gründe zwingen übereinstimmend zu dem Schluß, daß das Wort Israel interpoliert worden ist“ (Greschmann¹⁰). Der Knecht kann nicht schlechthin Israel sein, wenn er die Aufgabe hat, Israel zu bekehren und wiederzubringen. Und der Knecht redet hier nicht nur in der ersten Person Einzahl, sondern auch so persönlich von seinem Verzagen und Hoffen, daß es hier, wenn auch nicht absolut unmöglich, so doch noch schwieriger als in 42, 1 ff. ist, als Sprecher dieses Monologs eine Mehrzahl, etwa einen Kern im Volke zu denken. Es muß vielmehr wieder jener unbekannte Einzelne sein, in dessen Verzweifeln und Getröstetsein die Verheißung begründet und wahr ist, daß die Trübsal Israels zum Heil der Welt gewendet werde.

Ob das folgende 49, 7—13 als Lied oder Lieder im eigentlichen Sinne bezeichnet werden darf, ist trotz dem, was Greschmann¹¹) hierfür geltend gemacht hat, fraglich.

49, 7: So spricht Jahwe, Israels Erlöser, sein Heiliger,
zu dem ganz Verachteten,
dem Abscheu der Leute,
dem Knecht der Tyrannen:
Könige werden sehen und aufstehen
und Fürsten sich niederwerfen,
um Jahwes willen, der treu ist,
des Heiligen Israels, der dich erwählt hat.

Hier steht nichts, das nicht ebenso gut von Gesamtisrael gesagt werden könnte wie vom Einzel-Lied. Denn der merkwürdige Ausdruck „Abscheu des Goy“ kann ebenso gut Israel bezeichnen, gegen das die Völker einen Abscheu haben, wie den einzelnen besonderen Knecht, gegen den die Israeliten einen Abscheu haben.

¹⁰) a. a. O. pag. 297.

¹¹) a. a. O. pag. 299 f.

49, 8: So spricht Jahwe:

Am Tage des Wohlgefallens erhöre ich dich
und am Tage des Heils helfe ich dir.

Ich bilde dich und mache dich zum Bunde des Volks,
aufzurichten das Land,
aufzuteilen die verstörten Erbteile,

9a: zu sagen den Gefangenen: „Geht heraus!“,
zu denen in der Finsternis: „Kommt ans Licht!“

9b—13 lauten nach Grefsmanns Rekonstruktion und Uebersetzung:

49, 9b: Auf allen Wegen sollen sie weiden,
auf allen Hügeln ist ihre Trift,

10: nicht sollen sie hungern noch dürsten,
nicht trifft sie Wetterglut noch Sonne.

Denn ihr Erbarmmer führt sie
und leitet sie zu Wasserquellen.

11: Es senkt sich jeder Berg zum Wege,
und alle Täler heben sich zu Pfaden.

12: Siehe, sie kommen von fernher,
die hier von Norden und Westen
und die aus dem Lande Syene.

13: Juble, Himmel, jauchze, Erde,
frohlocket laut, ihr Berge!

Denn Jahwe tröstet sein Volk
und erbarmt sich seiner Frommen.

Ob man den beschädigten Text so oder ein wenig anders liest — jedenfalls spricht er in der deuteromesianischen Weise vom Zug der Exulanten durch die Wüste und schließt sich damit an 48, 20. 21 an, wo der „Knecht Jakob“ aufgefordert wird, aus Babel auszuziehen unter der Verheißung, daß sein Erlöser ihn in der Wüste tränken werde. 49, 9b—13 nehmen diese Verheißung auf und malen sie weiter aus. Damit ist allerdings die Hauptsache noch nicht gesagt und das Bedeutsame dieser Stelle noch nicht hervorgehoben. Das Bedeutsame liegt darin, daß diese Verse des 49. Kap. die Verheißung vom wunderbaren Zug der Befreiten durch die Wüste mit der Arbeit des Knechtes verknüpfen. Der Knecht ist nach 8 und 9a dazu beauftragt, das heilige Volk aus der Gefangenschaft wieder in das heilige Erbland zu führen. Das ist ein Auftrag, den der Knecht als einen Dienst am Volke bekommt, den also nicht das ganze Volk erhalten kann, sondern offenbar wieder der gleiche Einzelne, dem 49, 6 gesagt wird, er werde trotz aller scheinbaren Erfolglosigkeit seine Aufgabe erfüllen, die Stämme Jakobs aufzurichten

und die Bewahrten Israels wiederzubringen, und noch weit mehr als das.

Für unser Empfinden liegt in den Versen 7—13 nicht mehr der besondere Klang der Ebedlieder; allerdings auch nicht ein fremder Ton, sondern der gemein-deuterojesajanische, verschmolzen mit dem Besonderen der Ebedlieder. Die Verse haben also im Zusammenhang dieselbe Stellung wie 42, 5—9: sie verschmelzen das Ebedlied (49, 1—6) mit dem Gedankengang des Buches an der Stelle, wo das Lied eingefügt ist. Wenn hier an dem Wendepunkt, wo sich die Verkündigung von der Erniedrigung Babels dem Wiederaufbau Zions zuwendet, das Trostwort Jahwes an seinen Knecht steht, das seine Niedergeschlagenheit zur höchsten Hoffnung wendet, so ist das ein Hinweis auf das Geheimnis: daß die Wiederbringung Israels begründet und wahr ist im inneren Ringen des Knechtes, in seinem Verzagen und Wiederaufgerichtetwerden.

50, 4—9 (bezw. 10).

Betrachten wir nun das Ebedlied 50, 4—9 bezw. 10. Der Gedankengang des Buches ist hier dieser: Die zerstörte und gedemütigte Zion denkt in der Verzweiflung, Jahwe habe sie vergessen, er wolle oder könne ihr nicht helfen. Darauf antwortet Jahwe, er habe sowohl den Willen als auch die Macht und das Recht, ihr zu helfen. „Ich rechte mit denen, die mit dir rechten (49, 25). Wo ist der Scheidebrief eurer Mutter, mit dem ich sie entlassen hätte? Oder wer ist mein Gläubiger, dem ich euch verkauft hätte?“ (50, 1 a). Wo sind die verbrieften Rechte, durch die Gott verhindert wäre, Israel zu erlösen? Oder hat er etwa nicht die Macht dazu, er der Allmächtige? (50, 2).

Hier setzt das Lied ein:

50, 4: Der Allherr Jahwe gab mir
die Zunge eines Jüngers,
daß ich dem Müden zum Bescheid
eine Antwort wisse.
Am Morgen, am Morgen
weckt er mein Ohr,
daß ich höre wie ein Jünger.

5: Der Allherr Jahwe hat mir das Ohr geöffnet.
Ich widerstrebte nicht,
wich nicht zurück,

6: gab meinen Rücken den Schlagenden,
meine Wangen den Kaufenden,
verbarg nicht mein Gesicht
vor Schmach und Speichel.

- 7: Der Allherr Jahwe hilft mir,
 drum werde ich nicht zuschanden.
 Drum mache ich mein Gesicht wie Kiesel
 und weiß, daß ich nicht beschämt werde.
- 8: Der mich rechtfertigt, ist nahe,
 wer will mit mir rechten?
 Er trete mit mir vor!
 Wer ist mein Widerpart?
 Er stelle sich mir!
- 9: Siehe, der Allherr Jahwe hilft mir,
 wer will mich verdammen?
 Siehe, alle zerfallen wie ein Kleid,
 die Motte frisst sie.

Der Knecht spricht selbst wie in 49, 1—6. Sagte er dort, daß er sich durch die Tröstung seines Herrn mitten im Verzagen seiner größeren Sendung bewußt wurde, so sagt er hier, wie er als Schüler Gottes im gehorsamen Erdulden der schmäzlichsten Züchtigung zum bevollmächtigten Lehrer, und wie er in der äußersten Rechtlosigkeit seiner Rechtfertigung durch den Allherrn Jahwe triumphierend gewiß wurde. Schon die anderen Lieder haben erkennen lassen, daß der Ebed hauptsächlich durch das Wort, durch Lehre wirkt. Seinen Mund hat Gott zum scharfen Schwert gemacht (49, 2) und die Inseln warten auf seine Tora (42, 4). Und es war schon das Paradoxe hervorgehoben, daß sein Wort die Wendung schafft, wiewohl er nicht laut redet auf der Straße, sondern im Verborgenen das Ersterbende tröstet. Jetzt enthüllt er, worin die Vollmacht seines Lehrens besteht: er ist der ganz und gar von Gott Gelehrte. Jahwe hat sein Ohr geweckt und seine Zunge gegeben; nicht Selbsterdachtes, sondern was er von Gott gehört hat, spricht er aus; er lehrt, was Gott ihn gelehrt hat. Darum ist seine Lehre Gotteslehre. „In Gottes Schule“ [Calvin¹²] hat er gelernt, und das hieß für ihn: in tiefster Demütigung. Mußte es scheinen, als könnten diese Demütigungen ihn nur erniedrigen, so hatten sie in der Pädagogik Gottes den gegenteiligen Zweck: sie sollten ihn, den Gehorsamen, zum höchsten Beruf ausbilden, zum Lehrer des Zeils. Als der Demütige darf und kann er die Erniedrigten aufrichten.

Der Inhalt seiner Lehre ist der Wille Gottes des Erlösers; sein Lehren „bringt das Recht unter die Völker“ (42, 19), macht die Welt der Gerechtigkeit Gottes hörig. Sein Lehren ist also ein priesterlich-könig-

¹²) a. a. O. pag. 418.

liches¹³⁾, nicht philosophische Deutung der Wirklichkeit, sondern göttliche Erklärung, durch die Gott die Welt zu dem macht, was sie für ihn ist. Nicht Theodizee, durch die der Mensch Gott rechtfertigen will, sondern Rechtspruch Gottes, mit dem er sich die gottlose Welt zueignet.

Das Lehren des Knechtes bedeutet also Aufrichtung des Gottesrechtes. Wenn Jahwe seinen in äußerster Rechtlosigkeit vergewaltigten Knecht rechtfertigt, so schafft er damit im Verborgenen die neue Rechtslage für sein Volk und seine ganze Erde. Das Volk Israel ist nicht dieser Knecht. Denn er ist ja sein Lehrer. Israels Rechtlosigkeit deckt sich nicht mit der Rechtlosigkeit des Knechtes. Das widerspenstige Volk ist nicht der in der schmachvollsten Züchtigung gehorsame Schüler Gottes. Das ist doch unzweideutig klar. Aber ebenso deutlich ist, daß die aktive Rechtlosigkeit des Knechtes ganz und gar bezogen ist auf die passive Rechtlosigkeit des Gottesvolkes; daß die öffentliche Rechtfertigung Israels begründet und gewirkt ist in der verborgenen Rechtfertigung des Knechtes durch seinen Herrn.

Und die Möglichkeit, die schmachvolle Geschichte Israels unter dem Gesichtspunkt der Pädagogik Gottes zu sehen, besteht darin, daß die schmachvolle Geschichte Israels bezogen wird auf die Erniedrigung des gehorsamen Knechts in der Schule Gottes. Nur kraft dieser Bezogenheit ist es möglich und wahr, daß das widerspenstige Gottesvolk durch seine Erniedrigung in der Weltgeschichte von Gott erzogen wurde zu dem hohen Beruf, der Lehrer der Heiden, der bevollmächtigte Träger der göttlichen Tora zu sein. Von der Wendung der Rechtslage Israels, durch die es vom Weltparua zum Weltpriester wird, von der Wiederaufrichtung des heiligen Lehramtes Zions, so daß die Beleidigte und tief Betrühte zur geehrten, heiligen, Kinderreichen Mutter der Gläubigen

¹³⁾ Daß der Ebed hier von seinem prophetischen Berufe spricht, hätten die Gelehrten, die in ihm den König sehen, nicht bestreiten sollen. Und umgekehrt hätten ihre Gegner immer zugeben sollen, daß der Ebed nicht schlechthin Prophet oder Gottesgelehrter ist, sondern priesterlicher König, der prophetisch spricht. Die altorientalische Literatur zeigt, daß eine einzige Person mit dem dreifachen Amt bekleidet sein kann.

Die Meinungsverschiedenheiten der Gelehrten an diesem Punkt, wie überhaupt im Streit um den Ebed, erinnern an die indische Erzählung von den vier Blinden, die einen Elephanten betastet hatten. „Er ist ein Baumstamm“, sprach der Erste, der ein Bein in die Hand bekommen hatte; „Nein, er ist ein Korb“, widersprach der Zweite, der zufällig ein Ohr erfaßt hatte. Der Dritte verglich ihn mit einem Pfluge, weil er die Stoßzähne fühlte; und der Vierte, der den Rüssel hielt, sagte: „Wie könnt ihr bestreiten, daß der Elefant wie eine Schlange ist?“

wird, daß die Evangelistin Zion auf einen hohen Berg steigt und die Evangelistin Jerusalem ihre Stimme erhebt mit Macht (40, 9), davon reden die Kap. 49—55. Das ist der Zusammenhang, in dem das Lied steht vom Knecht, den Gott zum Lehrer gebildet hat. Das Lied unterbricht scheinbar diesen Zusammenhang, um ihn in Wahrheit zu begründen.

Die Verse 10 und 11 des 50. Kap. (gleichviel, ob man sie beide oder nur den ersten für ursprüngliche Bestandteile des Liedes 50, 1—9 oder für ein besonderes Ebedlied oder für späteren Zusatz hält) verstärken den Hinweis auf die Mittler-Stellung des Knechts und seines Lehramts.

50, 10: Wer unter euch fürchtet Jahwe?

Der höre auf die Stimme seines Knechts.

Wer im Finstern wandelt und scheint ihm kein Licht,
der vertraue auf den Namen Jahwes
und verlasse sich auf seinen Gott.

11: Siehe, ihr alle, die ihr Feuer anzündet,
mit Brandpfeilern euch umgürtet,
geht hin in die Flamme eures Feuers
und in den Brand, den eure Pfeile entzündet.

Solches widerfährt euch von meiner Hand,
zum Ort der Pein müßt ihr euch legen.

Daran, ob der von Gott gelehrt Knecht anerkannt oder bekämpft wird, entscheidet sich Erlöstsein oder Verdammtheit. Und zwar sowohl für Israel wie für die „Heiden“. 50, 10 f. kann nämlich ebenso gut an Israel wie an die Heiden gerichtet sein. Richtet sich die Aufforderung an die Fremdvölker, dann sagt sie, daß für die Heiden die Anerkennung des Knechts praktisch die Ehrfurcht vor der heiligen Gemeinde bedeutet (49, 23), während jede Bekämpfung der heiligen Stadt (davon spricht doch wohl Vers 11 vor allem) deshalb von Gott mit Verdammung bestraft wird, weil das heilige Lehramt Jerusalems durch den Gehorsam des Knechtes legitimiert ist.

52, 13—53, 12.

Das letzte und größte Lied steht 52, 13—53, 12 als eine empfindliche Unterbrechung des Aufrufs zur feierlichen Prozession (52, 11. 12) und zum Jubel über die Restituierung der heiligen Gemeinde (54, 1 ff.). Während in 52 und 54 der Prophet redet, nimmt in 52, 13 ff. Jahwe selbst das Wort, um selbst auf seinen Knecht hinzuweisen, wie in 42, 1 ff.

52, 13: Siehe, mein Knecht wird erfolgreich sein,
erhaben und erhoben und sehr hoch.

- 14: Wie sich viele über dich ('ihn'?) entsetzten,
weil sein Aussehen unmenschlich entstellt
und seine Gestalt nicht mehr menschlich war, —
- 15: so wird er viele Völker besprengen.
Vor ihm werden Könige ihren Mund zuhalten.
Denn, was ihnen nie erzählt war, sehen sie,
und was sie nie gehört, gewahren sie.
- 53, 1: Wer hat unserer Verkündigung geglaubt,
und Jahwes Arm, wem ward er offenbar?
- 2: Er wuchs vor 'uns' auf wie ein Schößling,
wie eine Wurzel aus dürrer Erdrich.
Er hatte keine Gestalt noch Schöne;
Wir sahen ihn: da war kein Aussehen,
das uns gefallen hätte.
- 3: Verachtet, verlassen von den Menschen,
ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit,
wie einer, der sein Angesicht vor uns verhüllt,
so verachtet, daß wir ihn für nichts achteten.
- 4: Doch fürwahr, er trug unsere Krankheiten
und lud auf sich unsre Schmerzen.
Wir aber hielten ihn für getroffen,
von Gott geschlagen und geplagt.
- 5: Und doch war er durchbohrt ob unsrer Sünden,
zerschlagen wegen unserer Missetaten.
Die Züchtigung traf ihn zu unserem Wohl,
durch seine Wunden wurden wir geheilt.
- 6: Wir alle irrten wie Schafe,
ein jeder sah auf seinen Weg.
Aber Jahwe warf unser aller Schuld auf ihn.
- 7: Mißhandelt ward er und ergab sich drein
und tat seinen Mund nicht auf
wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird,
wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt,
und tat seinen Mund nicht auf.
- 8: Aus Haft und Gericht ward er genommen.
Wer bedenkt seinen 'Weg',
daß er fortgerafft aus dem Lande der Lebenden,
zu Tode getroffen ward ob der Sünde meines ('seines'?)
- 9: Man gab ihm bei Freveln sein Grab, [Volk's:
bei 'Uebeltätern', als er starb,

- wiewohl er kein Unrecht getan
und kein Betrug in seinem Munde war.
- 10: Aber Jahwe gefiel es, ihn zu zerschlagen 'mit Krankheit'.
Wenn er sich selbst zum Schuldopfer gebracht hat,
wird er Samen sehen, lange leben,
Jahwes Wohlgefallen wird durch ihn verwirklicht.
- 11: Aus der Mühsal seiner Seele heraus
wird er (Licht) sehen, sich sättigen.
Durch seine Erkenntnis erwirkt der Gerechte,
mein Knecht, für viele Rechtfertigung;
denn er trägt ihre Schuld.
- 12: Drum teile ich ihm viele zu
und soll er Starke als Beute teilen,
dafür, daß er seine Seele hingab in den Tod
und sich unter die Frevler rechnen ließ
und vieler Sünde getragen hat
und für die Uebeltäter gebeten.

Der hebräische Text bietet in seinem verstümmelten Zustande schon für das rein philologische Verständnis unüberwindliche Schwierigkeiten. Einige Stellen geben ohne Konjektur einfach keinen Sinn. Wir versuchen mit einem Mindestmaß von Aenderungen (die in ' ' gesetzten Worte) auszukommen und den Text soweit wie möglich aus den Wörtern, die er nun einmal hat, zu verstehen. Der Text besteht bei aller Dunkelheit schließlich doch aus bekannten Wörtern, und es ist bedenklich, bekannte Wörter nur deshalb, weil sie in der vorliegenden Zusammenstellung schwer verständliche Sätze geben, zu streichen oder in andere zu verwandeln. So ist es z. B. nicht geraten, Stichworte wie ascham (Schuldopfer 53, 10) oder jizzä (er wird besprengen 52, 15) zu entfernen oder zu verwandeln. Wenn man stehen läßt, was dasteht, so sind bei aller Dunkelheit die Deutungsmöglichkeiten doch nicht so unbegrenzt, wie wenn man anfängt, den Text nach Gutdünken zu ändern.

Deutlich ist, daß sich im Geschick des Knechtes ein Unerhörtes ereignet hat oder vielleicht auch erst ereignen wird: sein elendes Leben und qualvolles Sterben dient zur Erlösung von vielen. Jahwe selbst verkündet es; er hat (in 52, 13—15 und 53, 11 b. 12) am Anfang und am Schluß des Liedes das Wort, während der Hauptteil ein Bekenntnis von Mitmenschen ist, die den Knecht verachtet haben, nun aber erkennen, daß er um ihrer Sünden willen geschlagen war. Wer die sind, die dieses Bekenntnis ablegen, ob die Seiden, von denen 52, 15 sprach, oder die Israeliten, wird nicht gesagt. Es können die Einen wie die

Anderen sein; alle, die an das Wunder des Knechtes glauben, werden in dieses Bekenntnis einstimmen.

Das Bekenntnis zeichnet das Bild des Knechtes, in geheimnisvollen Andeutungen, die einzelne Züge nicht bestimmt erkennen lassen, aber um so stärker das Eine zum Ausdruck bringen: das Menschentum wurde in ihm geschändet bis zur grauenhaftesten Entstellung, und er erduldet alles, ohne den Mund aufzutun. Sein Bild ist in allen Zügen das Gegenbild zu dem Bilde des idealen Menschen, wie es die Ilias in der Gestalt des Achilles zeichnet:

„Blüte der Helden, er wuchs empor wie ein sprossender Schößling, und ich nährte ihn gleich einer Pflanze im üppigen Erdreich. Und es umkränzte sein Haupt die göttlichste Göttin mit goldenen Wolken

und ließ von ihm selbst eine leuchtende Flamme entlohen.

Also stieg von dem Haupt des Achilles ein Leuchten zum Aether“.

Nicht also der Knecht, der in dürrer Erdreich gewachsen war und sein Haupt verhüllte, weil er alle Zeichen des von Gott Geschlagenen an sich trug. Er ging auch nicht den Weg des Helden, der seine Ehre rächt, herrliche Beute erkämpft und unsterblichen Ruhm gewinnt durch seinen Tod. In tiefster Verachtung ging er stumm wie ein Schaf zur Schlachtbank und ward ehrlos begraben.

Und doch ist sein Leben vom höchsten Erfolg gekrönt. Das eben ist das Wunder Gottes, das an ihm geschieht und das jetzt verkündet wird. Durch das Leiden des Knechts, durch seine „Vermittlung“ (53, 10) wird Gottes Heilsplan durchgeführt. In seinem Unterliegen erringt er den Gottesieg, erwirbt er die herrlichste Beute, indem er Menschen, viele, Mächtige und Gewaltige für Gott gewinnt. Die Beute ist geistlich, der Knecht erwirbt sie durch priesterliches Handeln, indem er für viele eine Rechtfertigung erwirkt, für sie bittend eintritt, ihre Sünde trägt.

Das Werk des Knechtes wird kultisch beschrieben und zusammengefaßt in den Ausdruck: „er brachte sein Leben dar als ascham. Ascham heißt „culpa; id, quo quis culpam contraxit; piaculum; hostia“ [Mandelfern¹⁴]. Es ist in der israelitischen Opfertora ein Sanctissimum (Lev. 7, 1) und dient in erster Linie zur Sühnung eines Sakrilegs (Lev. 5, 15). „Der Begriff der gutmachenden Zahlung ist dem ascham eigentümlich, und zugleich kommt in ihm der Begriff der von der göttlichen Gerechtigkeit geforderten satisfactio und der die contrahierte Schuld aufwiegen-

¹⁴) S. Mandelfern, Veteris Testamenti Concordantiae, Lipsiae 1896.

den poena (vergl. nirsa 40, 2) zu spezifischem Ausdruck, hier also, wo die Seele des Knechtes Gottes ein solches Büßungsoffer für die Gesamtheit beschafft, wo er sich selbst mit seinem von Gott hoch gewerteten Leben (42, 1. 49, 5) als solches preisgibt: der Begriff der satisfactio vicaria“ [Delitzsch¹⁵]. Das Schuldopfertier war immer ein männliches Schaf. Daß aber der Begriff Ascham nicht in einschränkendem Sinne verstanden werden darf, als hätte sein Opfer nur die begrenzte spezielle Wirkung des Aschamopfers, geht daraus hervor, daß die Wirkung seines Opfers, die Zueignung an diejenigen, zu deren Gunsten es gebracht worden ist, durch ein Wort der Kultsprache ausgedrückt wird, das in der Opfertora sonst nicht mit dem Ascham verbunden wird. 52, 15 heißt es: „Er wird viele Völker besprengen“. „Das Hiphil hizza bedeutet sprützen, adsperegere, von der Sprützung des Blutes mit dem Finger, besonders am Versöhnungstage gegen die Lapporeth und den Räucheraltar, der Sprützung des Reinigungswassers mittelst des Sprengwedels auf den Ausfägigen, Lev. 14, 7, und der Asche der roten Kuh auf den Leichenunreinen, Num. 19, 18, überhaupt von Sprützung zu dem Zwecke der Sühne und Heiligung. Demgemäß übersetzen (einige Ausleger) . . . mit Syr. und Hier. adasperget. Sie haben den Sprachgebrauch für sich; auch empfiehlt sich diese Erklärung im Hinblick auf nagua' 53, 3 und nega' 53, 8 (Wörter, die sonst vom Ausatz üblich sind und wegen welcher der leidende Messias mit einem altsynagogalen emblematischen Namen hiwwara deber rabbi, der Ausfägige aus Rabbis Hause' Sanhedrin 98 b genannt wird), indem sich so der sinnreiche Gegensatz ergibt, daß der, welcher selbst als Unreiner, als ein anderer Job galt, ganze Völker priesterlich reinigen und weihen, also die Schranke zwischen Israel und den Heiden aufheben und diese, die bisher als 'unrein' (52, 1) galten, mit Israel zu einer heiligen Gemeinde zusammenfassen wird“ [Delitzsch¹⁶]. Wir halten diese Erklärung für die richtige, und die beiden Gründe, mit denen sie Delitzsch ablehnt, nicht für stichhaltig. Denn, wenn auch sonst hizza nicht mit dem Aff. der Person konstruiert wird, so ist nicht einzusehen, warum es nicht an unserer Stelle, wo es ohnehin bildlich gebraucht wird, so konstruiert werden sollte. Und der andere Grund: „die Vorstellung des Knechts als Priester käme hier ganz unvermittelt“, stimmt nicht, weil im Gegenteil a priori anzunehmen ist, daß im Zusammenhang der Kapitel, die vom Priestertum der heiligen Gemeinde reden, auch vom Knecht unter dem Gesichtspunkt seines Priestertums die Rede sein wird. Und auch abgesehen da-

¹⁵) a. a. O. 554.

¹⁶) a. a. O. 537.

von, ob man das erwartet oder nicht, — das ganze Lied verkündet das Priestertum des Knechts. Das kann niemand bestreiten, wenn auch im Dunkel bleiben mag, was er äußerlich erlitten hat. Ob er ausfällig wurde oder von einer anderen Krankheit befallen oder ob er von Menschen wie ein Verbrecher zu Tode gequält wurde, läßt sich nicht sicher beantworten. Es ist sogar eine offene Frage, ob der Knecht in dem Zeitpunkt, wo das Lied aufgezeichnet worden ist, schon gestorben war. Der abendländische Leser wird allerdings Mühe haben, zu verstehen, wieso das fraglich sein kann. Und doch ist es in allem Ernst eine Frage. Gewiß redet das Lied vom Tode des Knechtes als von einer vollendeten Tatsache. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß diese vollendete Tatsache für den, der sie berichtet, schon der Vergangenheit angehört. Das hängt einmal mit der Eigentümlichkeit der hebräischen Sprache zusammen, in der das Perfekt die Aktionsart, aber nicht das Tempus ausdrückt. Die perfektischen Verbalformen bezeichnen also wohl das Geschehen als ein vollendetes, bestimmen aber nicht ohne weiteres die Zeitsphäre, in der dieses Geschehen vollendet ist. Dazu kommt in unserem Fall als Zweites der prophetische Stil, in dem das Lied abgefaßt ist, der es nahe legt, die Perfektformen als *perfecta prophetica* aufzufassen.

Greifmann¹⁷⁾ sagt mit Recht, das Mittelstück (53, 1—9) bilde einen prophetischen Bußpsalm, der zugleich ein Totenlied sei. „Im Unterschiede von lyrischen Bußpsalmen haben wir es hier mit einem prophetischen zu tun, weil er erst in Zukunft angestimmt werden soll. Deuterojesaja hat ihn im voraus gesungen, da er im Glauben die Zeit der Erfüllung schaut.“

Damit ist Mowinckels¹⁸⁾ These bestätigt und verbessert, daß der Prophet selbst der Ebed ist und hier „proleptisch“ von seinem eigenen „schon als eingetreten gedachten, für ihn in Wirklichkeit natürlich noch bevorstehenden Tode redet“. Verbessert insofern, als Mowinckel zu wenig beachtet hatte, daß sich dieses Lied von den Klagepsalmen, mit denen er es zum Beweise seiner These verglichen hat, dadurch unterscheidet, daß es ein Bußpsalm und zugleich ein Totenlied ist. Was die Verfasserfrage betrifft, so spricht alles dafür, daß derselbe, der in 49, 1—6 und 50, 4—9 in der ersten Person redet, auch das Lied 52, 13—53, 12 verfaßt hat. Das konnte er aber nur, wenn er proleptisch oder prophetisch von seinem Tod und seiner Erhöhung redete. Damit ist noch nicht gesagt, daß dieser Eine der Prophet selbst ist. Aber

¹⁷⁾ a. a. O. 305 f.

¹⁸⁾ a. a. O. S. 37.

es ist Mowinkels Verdienst, gezeigt zu haben, daß diese Annahme eigentlich am nächsten liegt.

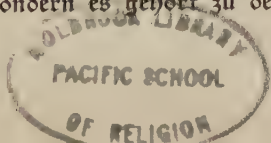
Wir meinen also, auch in diesem Liede gebe der Ebed wie in den drei vorhergehenden die Worte wieder, mit denen ihn Jahwe getröstet hat, und zwar diesmal unmittelbar vor seinem bevorstehenden Martertod. Jahwe hat nicht nur am Anfang und am Schluß das Wort, sondern auch im Mittelstück, wo er denen, die zum Glauben an den Ebed kommen werden, prophetisch das Bekenntnis v o r s p r i c h t. So werden sie sprechen, sagt Jahwe seinem Knecht, so gewiß du jetzt den Tod ichmeckst. Das Lied ist also eine Erklärung Jahwes an seinen in den Tod gehenden Knecht. Dadurch wird das „dich“ in 52, 14 und das „mein“ in 53, 8 verständlich. Ebenso versteht man von hier aus, daß sowohl vom Tode des Knechtes als auch von seiner Auferstehung in eigentümlich dunkeln Worten geredet wird. Bestimmt faßbar ist nur, daß Jahwe erklärt: so gewiß du den Martertod erleidest, so gewiß wirst du dennoch leben und für viele zum Mittler des Lebens werden.

Die Ausdrücke, die dieses neue Leben beschreiben, nötigen nicht unbedingt, an die leibliche Auferstehung des Knechtes zu denken. Auf keinen Fall muß der Ausdruck „er wird Samen sehen“ von leiblichen Kindern verstanden werden; es liegt näher, ihn von geistlicher Nachkommenschaft zu verstehen und dementsprechend aus allen Verheißungen die Verkündigung des großen Wunders zu hören, daß der getötete Knecht vor Gott und für Gott lebt und durch seinen Tod eine lebendige Gemeinde der Erlösten gewinnt.

Wer ist nun dieser Sterbende und Auferstehende?

Wir haben bis dahin alles so ausgelegt, als wäre er ein Einzelner, wahrscheinlich der Prophet selbst. Könnte nicht doch das Volk Israel gemeint sein? Würde es nicht gut in den Gedankengang des Buches passen, daß die Geschichte Israels bis zum „Tod“ im Grab der babylonischen Gefangenschaft und dann die wunderbare Auferstehung aus dem Exil mit ihrer Heilswirkung für alle Völker in diesem Liede dargestellt wäre? Sahen wir nicht, daß nach der Verkündigung unseres Propheten der Fall Israels und seine Wiederaufrichtung das Heil für die Welt bedeutet?

Gewiß, das ist die Botschaft des Propheten. Und doch ist ganz ausgeschlossen, daß er das Leiden Israels, des widerspenstigen, murrenden, sündigen Volkes, als das heilige Schuldopfer darstellen könnte. Israel hat nicht sein Leben in stummem Gehorsam als ein reines Opfer hingegeben. Israel ist nicht der „Widder ohne Wandel“ (Lev. 5, 15), der zum Ascham taugt; sondern es gehört zu den Schafen, die alle in der



Irre gehen. Auch Israels Sünde, und in erster Linie die seinige, hat Gott auf den Knecht geworfen. Darin ist die Heiligkeit Israels begründet, im Opfer des Knechts und nicht in der Heiligkeit der Geschichte Israels. Ja, Israel ist heilig und in seiner Geschichte geheiligt als die priesterliche Gemeinde, die im Auftrage Gottes auf Erden das Priestertum unter den Völkern verwaltet. Aber daß das wahr ist, liegt im Geheimnis des Knechtes begründet, der in der Mitte der Gemeinde, in völliger Solidarität mit ihr, der Gemeinde der Sünder, das heilige Opfer seines reinen, sündlosen Lebens bringt. Im Zusammenhang der Kapitel von der Wiedereinsetzung Israels in das Priestertum zu Jerusalem enthüllt das Ebedlied, das zunächst diesen Zusammenhang zu stören scheint, den geheimen Grund, in dem das Priestertum des ungetreuen Volkes begründet ist. Darum und nur darum, weil der Knecht in unlöslicher Verbundenheit mit dem sündigen Gottesvolk sein gehorsames Leben geopfert hat, ist es wahr und legitim, daß Israel wieder in Zion amten darf als der Priester Gottes für die Welt.

Wieder also das gleiche Ergebnis wie bei den drei anderen Liedern: Der Knecht ist ein Einzelner, der aber mit seinem Leben und Sterben so völlig für das Volk einsteht, daß er geradezu mit dem Volk identifiziert werden muß. Er ist durchaus verschieden von der Gesamtheit des Volkes: er der aktive, das Volk der passive Knecht; er der gehorsame, das Volk der treulose, er der reine, das Volk der sündige. Aber das Geheimnis seines Lebens ist, daß er ganz und gar nicht als der Einzelne geschieden sein will vom sündigen Volk; daß er in völliger Solidarität, in Gemeinschaft mit den Sündern lebt und leidet und stirbt — und darum aufersteht zum Heil der Vielen.

Sobald man das erkannt hat, versteht man den eigentümlichen Doppelsinn, den alle Ebedlieder in ihrer jetzigen Fassung, in der sie in den Gedankengang des Buches geflochten sind, haben. Sie verkünden das Knechtsein eines Einzelnen, aber so, daß er sein Knechtsein nicht für sich allein, sondern in Gemeinschaft mit der Gesamtheit des Gottesvolkes übt. Er vereinigt sich in seinem Knechtsein so ganz mit dem Volk, daß es wahr ist: er ist das Volk und das Volk ist dieser Knecht. Wir müssen beides sehen, daß er durchaus nicht das Volk ist, und daß er dennoch ganz und gar das Volk ist. Die Gelehrten, die das Eine sahen, sahen ebenso recht wie diejenigen, die das Andere sahen. Gründe und Gegengründe halten sich hier in der Wissenschaft die Wage und nötigen zur Anerkennung des Paradoxons.

Das Paradoxon ist die „unio mystica capitis et corporis“. Der Knecht ist der „Eine, welcher aus Israel für Israel und die ganze Menschheit ersteht und sich nicht allein zu dem weiten Kreise des Gesamtvolkes, sondern auch zu dem innern Kreise der Besten und Edelsten desselben wie das den Leib belebende Herz, das den Leib beherrschende Haupt verhält.“ „In seinem Herzen entscheidet sich der Uebergang des Jornes Jahwes in Liebe. Er leidet mit seinem Volke, für sein Volk, statt seines Volkes, weil er das Leiden nicht wie die Volksmasse durch Sünde verwirkt hat, sondern als der schuldlose Gerechte willig auf sich nimmt, um es bis auf die Wurzel, die Schuld und die Sünde, durch sein Selbstopfer zu beseitigen. So faßt sich denn auch Israels Glorie in ihm sonnenhaft zusammen. Die Herrlichkeit Israels hat seine Herrlichkeit zum Brennpunkt. Er ist das Weizenkorn, welches in die Erde gesenkt wird, um viele Frucht zu bringen, und diese „viele Frucht“ ist die Herrlichkeit Israels und das Heil der Völker“ [Delitzsch¹⁹]. Er ist der Knecht im Knechte; der Jünger Gottes, in dem das Lehramt der Gemeinde, der im Dienste Gottes unüberwindliche Siegesheld, in dem das Königtum der Gemeinde, der sich selbst Opfernende, in dem das Priestertum der Gemeinde begründet ist. Er ist der Mittler der mamläkät kohanim (Ex. 19, 6), des priesterlichen Königtums des ausgewählten Volkes.

Dritter Teil:

Der Gottesknecht und sein Blutzeuge.

Aus den beiden ersten Teilen unserer Arbeit ergibt sich, was der Jahweknecht ist; aber die Frage, wer er ist, bleibt noch zu beantworten. Wir erkannten so viel von seinem Geheimnis, daß er nicht das Volk ist und doch das Volk ist; daß er ein Einzelner ist, der mit seinem Leben einsteht für das Volk. Dieses Einstehen für das Volk im Gehorsam gegen Gott ist sein Knechtsein. Und in diesem, seinem Knechtsein ist es begründet und wahr, daß das treulose Volk, daß die Gemeinde der Sünder dennoch der Ebed Jahwes, der priesterliche Diener Gottes innerhalb der Heidenwelt sein kann.

Nachdem wir diese Bedeutung des Jahweknechtes erkannt haben, fragen wir jetzt: Wer ist dieser Eine? Und diese Frage spitzt sich nach dem bisher Erörterten dahin zu: Ist er Mensch oder Gott? Mit der Antwort steht es hier wieder wie bei der Frage, ob er ein Ein-

¹⁹⁾ a. a. O. S. 558, 444, 533.

zelter oder das Volk sei. Die Gelehrten haben beides mit guten Gründen behauptet. Die Geschichte der Auslegung nötigt zur Anerkennung, daß der Text beides aussagt. Das bedeutet, weil Menschsein und Gottsein in unaufhebbarem Widerspruch stehen, daß der Text hier ein Paradoxon, oder richtiger: das Wunder aller Wunder, nämlich die Menschwerdung Gottes verkündet.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Lieder von einem Menschen reden, von einem Manne, dessen Menschentum von den Mitmenschen geschändet wird. Aber es läßt sich auch nicht leugnen, daß die Lieder vom Grundton des Mysteriums²⁰⁾ getragen sind, daß sie von dem Einen in der Mysteriensprache reden, mit den Bildern und Vorstellungen, mit denen in der altorientalischen Literatur von einem sterbenden und auferstehenden Gotte geredet wird. Das heißt aber biblisch ausgedrückt: Die Lieder verkündigen den Messias.

Der Kreis des Jahweknechtes, der in Deuterojesajas Botschaft bald enger, bald weiter um den Mittelpunkt des Allherrn Jahwe schwingt, zieht sich in den Ebedliedern zusammen bis auf das Zentrum, sodaß nun im Zentrum an der Stelle des göttlichen Herrn eine menschliche Knechtsgestalt sichtbar wird. An der Stelle des Herrn steht der Knecht, an der Stelle Gottes der Menschensohn. Gott der Herr verdeckt — und offenbart durch einen Menschen in Knechtsgestalt. Nicht Israel als Ebed, sondern Jahwe selbst als Ebed:

Nicht daß ich dich geknechtet hätte, Israel;
nein, du hast mich Knecht sein lassen,
spricht der Herr (43, 23 f.).

Es ist ein und dasselbe unerhörte Geschehen, das der Apostel als die Geschichte des Christus Jesus bezeugt, „welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gotte gleich sein, sondern entäußerte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden; er niedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und

²⁰⁾ vergl. Grefmann, a. a. O. 306.

alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters" (Phil. 2, 5—11).

Es ist offenkundig, daß der Apostel die gleiche Gestalt im Auge hat wie der Prophet bei den Ebedliedern. Das Zeugnis des Apostels deckt sich genau mit dem Zeugnis des Propheten; nur daß der Apostel den Namen des Unbekannten kennt und nennt.

Philippus aber tat seinen Mund auf und fing von dieser Schrift (Jes. 53, 7 f.) an und predigte ihm das Evangelium von Jesu.

Die Verkündigung des Evangeliums von Jesus ist in der Tat die einzige Antwort, die die Frage des Kämmerers der Königin aus Mohrenland ganz beantwortet.

So rätselhaft die Lieder sind, im Ganzen und in vielen philologischen und historischen Einzelheiten, eine *crux interpretum* sondergleichen, so spielend lösen sich alle Schwierigkeiten vom Evangelium Jesu aus. Das Neue Testament ist der einzige Kommentar, der hier nicht versagt; mehr als eine Zeile in den Liedern ist „ohne diesen Kommentar schlechthin nicht zu verstehen" (Delitzsch).

Das ist eine sehr merkwürdige exegetische Tatsache. Die Ebedlieder weisen so weit über das Alte Testament hinaus, daß sie nur aus dem Neuen ganz erklärt werden können. Und doch sind sie auf dem Boden des Alten Bundes gewachsen; hier sind sie verwurzelt, und hier haben sie zunächst ihren geschichtlichen Ort. Sie stehen also im Zusammenhang mit den übrigen messianischen Aussagen des Alten Testaments. Wenn die Lieder vom Ebed reden, so verkündigen sie den Messias des Alten Bundes. Das sollten auch diejenigen nicht bestreiten, die nicht zugeben wollen, daß sie den Messias Jesus verkündigen. Diese Messiasverkündigung der Lieder ist allerdings eine neue, so gewiß sie an Vorhandenes anknüpft und die wesentlichen Züge der bisherigen Messiashoffnung in sich aufnimmt. Sie bedeutet „die Metamorphose der Messiasidee" [Delitzsch²¹⁾]. „Der Ecce-homo-Zug ist fortan in das Messiasbild aufgenommen"²²⁾. Der Messias ist geschaut als der Leidende und Sterbende, als der Knecht, der sein Leben im Gehorsam opfert und dadurch die Vielen gerecht macht und zum Leben erlöst. Das ist trotz allen Anknüpfungspunkten so unerhört neu, daß Grefsmann²³⁾ sagen kann: „Deuteriojesaja hat ein neues Messiasideal geschaffen". Dieses

²¹⁾ a. a. O. 558 und „Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge". Leipzig, 1890. § 41.

²²⁾ Delitzsch, *Messianische Weissagungen* S. 139.

²³⁾ a. a. O. 337.

Messiasideal entspricht in seinem wichtigsten Zuge, im Leidenszug, in der Knechtsgestalt, nicht den früheren Hoffnungen und noch weniger den Erwartungen des Spätjudentums, um so besser aber dem Christusbild der jungen Kirche. Darum kann Delitzsch²⁴⁾ sagen, „daß die deuteromesianische Weissagung vom Knechte Gottes die Werkstätte ist, in welcher das neutestamentliche Messiasideal zur Ausgestaltung kommt — die Gußform für ein neues geistlicheres Messiasbild, welches alle unveräußerlichen Bestandteile des bisherigen in sich vereinigt“.

Die Frage ist nur, ob die Lieder dieses Messiasbild als ein Ideal darstellen, ob sie es nicht vielmehr nach dem Leben zeichnen. Ist der Ebed für die Lieder ein Zukünftiger oder ist er ihnen ein Gegenwärtiger?

Hier stehen wir noch einmal vor dem Paradoxon: er ist beides. Wenn man den Liedern nicht Gewalt antun will, muß man beides sehen: sie zeigen deutlich auf einen Mann, der schon da ist, und zwar doch wohl jetzt da ist, also nicht auf eine Gestalt der Vergangenheit, sondern auf eine Gestalt der damaligen Zeitgeschichte. Auf ihn weisen sie hin: ecce servus meus! Aber ebenso deutlich ist das Prophetische, mit dem dieser Hinweis über die Gegenwart hinweg auf Den hinweist, der da kommen soll. In der Geschichte der Exegese hat man bald das eine, bald das andere gesehen und dann immer die andere Ansicht verworfen, weil es unmöglich schien, daß die Lieder prophetisch-eschatologisch von einer Gestalt der gegenwärtigen Zeitgeschichte reden könnten. Aber die Lösung liegt nicht in dem Entweder-oder; wir müssen vielmehr anerkennen, daß die Lieder vom Ebed als von einem Gegenwärtigen und zugleich als von einem Zukünftigen reden. Und wir glauben, daß es auch möglich ist, diesen merkwürdigen Tatbestand zu verstehen, indem wir erkennen: die Lieder reden im Blick auf einen Zeugen des Messias vom Messias selbst.

Das Eigentümliche eines „Zeugen“ besteht darin, daß er nicht sich selbst darstellt. Er mag, abgesehen davon, daß er Zeuge ist, auch an und für sich etwas sein; sofern er aber Zeuge ist, zeigt er nicht sich selbst, sondern einen Anderen, der er nicht ist. Es ist also zwar möglich, ihn auf das hin anzusehen, was er an sich ist; dann sieht man ihn aber nicht als Zeugen. Je mehr er Zeuge ist und je mehr man ihn ernst nimmt als Zeugen, um so mehr wird man bei seinem Anblick nicht ihn, sondern den Anderen sehen, den er bezeugt.

²⁴⁾ Mess. Weissf. S. 143.

So ist z. B. der Mond der Zeuge der Sonne. Bei einer gewissen Drehung des Erdballs kann ein Teil seiner Bewohner die Sonne nicht sehen; wenn sie aber in der Nacht ihre Augen zum Mond erheben, dann schauen sie dennoch ihr Licht und wissen, daß sie strahlt. So kann im Zeugen Der geschaut werden, den er bezeugt. Der Ebed der Lieder ist sozusagen der Mond: er ist nicht der Messias selbst, und doch sehen die Lieder in ihm den Messias. Denn sie sehen ihn als Zeugen. Und weil sie ihn ganz als Zeugen sehen und darstellen, darum sieht der Leser beim Betrachten der Lieder eine Gestalt der damaligen Zeit und zugleich den großen Anderen, der da kommen soll.

Die Frage ist also: Wer war damals der Zeuge, der so sehr Zeuge des Messias war, daß die Lieder, wenn sie die wesentlichen Züge seiner Zeugengestalt zeichnen, das Bild des Messias entwerfen? 49, 1—6 und 50, 4—9 legen es, wie wir oben gezeigt haben, nahe, den Propheten (Deuterojesaja) selbst als diesen Zeugen zu erkennen. Schon Calvin²⁵⁾ sagt zu 50, 4 ff.: *Mihi certe dubium non est quin Isaias (C. hält Jesaja für den Verf. der Kap. 40—55) in medium prodeat, velut is qui omnium servorum Dei personam sustinet, et qui fuerunt ab initio et qui postea futuri sunt.* Dieser Satz, der ein schönes Beispiel von Calvins exegetischer Meisterschaft ist, bringt zugleich zum Ausdruck, daß diese Zeugengestalt, so wie sie auf den Messias hinweist, auch auf alle anderen Zeugen des Messias hinweist. Wie man in ihm den einen Kommenden schaut, so sieht man in ihm auch alle, die in der Vergangenheit oder in der Zukunft den Kommenden bezeugen.

Daß der Ebed, so wie ihn die Lieder darstellen, wirklich *omnium servorum Dei personam sustinet*, wird dadurch bestätigt, daß einige Gelehrte in ihm andere Gestalten des Gottesvolkes zu erkennen meinen. Man entdeckt etwa in seinem Bilde Züge des Jesaja ben Amoz. Im Leiden wiederum gleicht er auffallend dem Jeremia, der von sich selbst gesagt hat, daß sie ihn „wie ein arm Schaf zur Schlachtbank führen wollten“ (Jer. 11, 19). Sofern der Jahweknecht Verkünder der neuen Tora und Mittler der Erneuerung des Bundes ist, ist er Mose redivivus, dem Gott selbst den Ehrentitel „mein Knecht“ beigelegt hat, um ihn von allen anderen Propheten zu unterscheiden (Num. 12, 7; Gebr. 3, 2). Beachten wir die politischen Züge im Bilde des Ebed, dann verstehen wir, daß einige Forscher glauben, die Lieder erinnerten an den König Josia, der zu seiner Zeit den Gottesbund mit dem Volk

²⁵⁾ a. a. O. pag. 417.

erneuert und dann ein tragisches Ende gefunden hat; oder an Jojachin, den der König zu Babel aus dem Kerker wieder auf den Thron hob; an welchem Ereignis nach dem Schluß der Königsbücher die ganze Hoffnung des exilierten Gottesvolkes hing. Oder man dachte an das Schicksal Serubbabels

Alle diese Deutungen haben eine relative Berechtigung. Die Genannten und vielleicht noch andere Gestalten der biblischen Geschichte haben eine mehr oder weniger starke Ähnlichkeit mit dem Ebed; aber keiner von ihnen entspricht ganz dem Bilde, das die Lieder von ihm entwerfen. Es ist begreiflich, daß Sellin, nachdem er selbst den Ebed zuerst mit Serubbabel, nachher mit Jojachin und dann mit Mose identifiziert hatte, neuerdings „in dem Gottesknecht den Propheten, bezw. Gesetzgeber von Mose bis auf Jeremia“ sieht und sagt: „Das Schicksal aller dieser wird als das eine und selbe geschaut. Sie alle sind Ein Märtyrer des Wortes Jahwes gewesen . . . Wie es scheint, betrachtet sich Deuterocesaja selbst als den gegenwärtigen Träger dieses charismatischen Amtes der Verkündigung des ewigen Gotteswortes“²⁶⁾.

In dieser Richtung suchen auch wir die Lösung. Dabei muß allerdings vorsichtig der Schein gemieden werden: der Ebed Jahwe sei die Idee der Prophetie. Den Liedern liegt eine historische Gestalt zugrunde, ein namenloser und insofern für uns unbekannter Mann, der typische Bedeutung hat; sozusagen der Soldat, der im Grabe des unbekannten Soldaten ruht. Die Lieder entsprechen also dem Grabmal des unbekannten Soldaten; sie sind das prophetische Denkmal des unbekannten Märtyrers, des namenlosen *μάρτυς Χριστοῦ*. Sie sind das Denkmal für den einen, Bestimmten und doch zugleich für andere, wer weiß wie viele, seinesgleichen: jene unbekannten Zeugen, die mit ihrem Leben die Gegenwart des Hauptes in der Gemeinde bezeugt haben. Je vois bien que Dieu s'est réservé des serviteurs cachés, comme il le dit à Elie (1. Kön. 19, 18): Je m'en suis réservé sept mille. J'aime des adorateurs inconnus au monde, et aux prophètes mêmes“ (Pascal). Das Judentum hat eine Lehre ausgebildet von diesen „Verborgenen“, wonach in jedem Zeitalter sechsunddreißig verborgene Zaddikim da sind, „auf deren der Welt unkenntlichem, hinter dem weltlichen Treiben eines Bauern, Handwerkers, Lastträgers verhohlenem Wirken der Bestand der Schöpfung ruht“ (Buber, vgl. Talmud Babli, Tr. 97). Und es kann nach rabbinischer Lehre notwendig werden, daß Gott einen solchen Zaddik aus Israel erwählt und durch den Tod ent-

²⁶⁾ Einleitung in das A. T. 5. Auflage. 1929.

fernt, damit er mit seinem Leben für Israel bürge. „Ein Lehrer verkündet: Solange der Tempel existierte, diente das Heiligtum oder das Zelt als Pfand für Israel. Da sagte Moses: Herr der Welt! Es wird eine Zeit kommen, wenn Israel weder Zelt noch Heiligtum besitzen wird, was wird mit Israel geschehen?, d. h. wer oder was wird für sie sühnen? Gott erwiderte hierauf: Ich werde die Frommen aus ihrer Mitte (d. h. durch Tod) entfernen und sie werden mit ihrem Leben für Israel bürgen“ (A. Marmorstein, Zur Erklärung von Jes. 53, ZNW 1926, S. 264).

Entchristlicht, d. h. gelöst aus der strengen Bezogenheit auf den Christus, sind diese Lehren falsch. Denn es gibt diesen Zaddik nicht, der in sich selbst so gerecht wäre, daß er mit seinem Leben für Israel bürgen könnte und der Bestand der Schöpfung auf seiner Frömmigkeit ruhte. „Kann doch einen Bruder niemand erlösen, noch ihn Gotte versöhnen. Denn es kostet zuviel, ihre Seele zu erlösen; man muß es lassen anstehen ewiglich“ (Ps. 49, 8 f.). Der Messias allein kann in seiner Menschwerdung durch sein Leben diese Sühne und Bürgschaft leisten; und er hat es in seinem geschichtlichen Leben ein für allemal getan. Aber so falsch diese Lehren sind, wenn sie entchristlicht sind, so bedeutsam sind sie für die Beantwortung der Ebed-Jahwe-Frage, wenn sie streng auf Christus bezogen werden. Dann können sie uns darauf hinweisen, daß die lebendige Gegenwart des Einen, von dessen Opfer die Gemeinde Gottes auf der Erde lebt, zusammenhängt mit dem Dasein von Menschen, die als Glieder der Gemeinde seine Zeugen sind. Es gibt solche, die mit ihrem Leben Zeugen des Christus sind, der Welt unbekannt und vielleicht auch der Gemeinde unbekannt, Gott aber wohl bekannt. In jedem Zeitalter hängt die Gegenwart des Christus innerhalb seiner Gemeinde in besonderer Weise mit ihnen zusammen.

Hinweisend auf einen solchen uns unbekannten und von seinen Zeitgenossen für nichts geachteten Zeugen verkündigen die Ebed-Jahwe-Lieder prophetisch den Christus.

Und zwar den Christus Jesus.

Hierin liegt das tiefste Geheimnis des Ebed beschlossen. Es zeigte sich uns schon, und wir wollen zum Schluß noch etwas davon zu erfassen suchen.

Schluß.

Durch das ganze Jesajabuch geht ein Lauffeuer, das den Advent des Heiligen verkündet. Die in der Nacht wartende und wachende Gemeinde trägt die Hoffnung als Flamme durch das Dunkel der Jahrhunderte. In der Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft hallt die Botschaft Deuterojesajas weiter in den späteren Kapiteln des Buches. Gott hat auf den Mauern Jerusalems Wächter bestellt, die den ganzen Tag und die ganze Nacht nimmer stille schweigen (Jes. 62, 6) und rufen: machet Bahn, machet Bahn! (62, 10). Denn mein Heil ist nahe (56, 1). Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Tut Buße! Bringet rechtschaffene Früchte der Buße! Laß los, welche du mit Unrecht gebunden hast; laß ledig, welche du beschwerst; gib frei, welche du drängest; reiße weg allerlei Last. Brich dem Hungrigen dein Brot; und die, so im Elend sind, führe ins Haus; so du einen nackend siehst, so kleide ihn (57—58). Denn er kommt, seine Tenne zu fegen. Er ziehet Gerechtigkeit an wie einen Panzer und setzt den Helm des Heils auf sein Haupt und ziehet sich an zur Rache (59, 17 ff.).

Tut Buße und glaubet an das Evangelium. Mache dich auf, werde Licht, denn dein Licht kommt und die Herrlichkeit des Herrn gehet auf über dir (60). Der Geist des Herrn ist über mir, weil mich der Herr gesalbet hat. Er hat mich gesandt, den Elenden zu predigen, die zerbrochenen Herzen zu verbinden, zu predigen den Gefangenen eine Erledigung, den Gebundenen eine Öffnung, zu predigen ein gnädiges Jahr des Herrn. Ihr aber sollt des Herrn Priester heißen; und ich will einen ewigen Bund mit euch machen (62).

So hallt die Stimme weiter von Jahrzehnt zu Jahrzehnt durch die Gemeinde des Alten Bundes, von Mund zu Mund, von Prophet zu Prophet, bis der Letzte kommt und spricht: „Ich bin die Stimme des Predigers in der Wüste: Richtet den Weg des Herrn! wie der Prophet Jesajas gesagt hat“ (Joh. 1, 23). Der Letzte, der auch mehr ist denn ein Prophet (Matth. 11, 9). Denn anders schauen seine Augen Den, dessen Herrlichkeit Jesajas gesehen hatte (Joh. 12, 42); anders konnte sein Finger auf Den zeigen, auf den das Alte Testament wie mit tausend Fingern zeigt in Gesetz und Propheten und Schriften. Den Selben, den sie alle gesehen und gezeigt hatten, sieht er, und sieht und zeigt ihn doch anders: er sieht ihn im Fleische. „Des andern Tags siehet Johannes Jesum zu ihm kommen und spricht: Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt.“ Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi. Und er fügt hin-

zu: „Dieser ist's, von dem ich gesagt habe: Nach mir kommt ein Mann, der vor mir gewesen ist; denn er war eher denn ich“ (Joh. 1, 29 f.).

Daß er es ist, der Christus Jesus, ein und derselbe, den das Evangelium digito monstrat und den die Lex sub typis adumbravit [Calvin²⁷⁾], daß er das Lamm ist, das alle Opfer abschatteten, er der Ebed, Gott selbst in Knechtsgestalt *μορφήν δούλου λαβών*, wie Deuterosefaja ihn sah und zeigte, darüber kann, nachdem er im Fleisch erschienen ist, kein Zweifel mehr bestehen. Zu deutlich deckt sich das Zeugnis des Apostels mit dem Zeugnis des Propheten (Phil. 2). Der selbe Jesus ist es, den der Prophet bezeugt hat, bevor er ins Fleisch gekommen war, und den die Apostel bezeugt haben, nachdem er im Fleisch gewesen war. Mit dem einen — allerdings großen — Unterschiede, daß die Apostel seinen Namen wissen, den der Prophet nicht kennt.

Darum fällt vom Neuen Testament das entscheidende Licht auf die Schriften des Alten Testaments. Wir mußten bei der Exegese feststellen, daß sich die Ebedlieder nicht ohne den Kommentar des Evangeliums erklären lassen. Dieses exegetische Faktum, das an sich selbst merkwürdig genug ist, ist der Ausdruck eines im tiefsten Sinne merkwürdigen Sachverhaltes. Denn die Kapitel vom Gottesknechte sind in gewissem Sinne der Kulminationspunkt des Alten Testaments. Alles, was in den Schriften des Alten Bundes steht, strebt gleichsam zu dieser Stelle empor, wie die einzelnen Steine in einem Brückenbogen. Wird hier der Schlüsselstein eingesetzt, dann trägt der Bogen in seiner ganzen Spannweite. Ist hier der Bogen geschlossen, dann ist der Sinn jeder Aussage, die ein Stein in diesem Bogen ist, als Wahrheit gesichert. Bleibt jedoch der Bogen an dieser Stelle offen, dann ist er an jeder Stelle „offen“, dann sind alle Aussagen des Alten Testaments nur hypothetisch. Was an irgendeiner Stelle gesagt ist, ist dann nur wahr, „wenn . . .“, wenn das sich ereignet, von dem die Lieder reden. Nach dem ganzen Aufbau des Alten Testaments darf hier nicht eine Spekulation eingesetzt werden; hier muß eine geschichtliche Tatsache eintreten, die geschichtliche Tatsache, die das Neue Testament als geschehen verkündet. Das Neue Testament; denn so wie das Neue Testament kann das Alte Testament das Geschehen dieser Tatsache noch nicht bezeugen, wiewohl das gesamte Geschehen des Alten Testaments von und durch und zu dieser einen Tatsache geschieht. Das Judentum hat den

²⁷⁾ Institutio 2, IX, 3.

Schlußstein, den Gott in der Erscheinung des Messias Jesus einsetzte, verworfen; darum bleibt für die Juden das Alte Testament „offen“. Den Jüngern Jesu hingegen, die Zeugen seiner Kreuzigung und Auferstehung waren, zeigte der Auferstandene (Ap.-Gesch. 24), daß die göttliche Tatsache des Messias Jesus nicht die Aufhebung, sondern die Erfüllung der alttestamentlichen Offenbarung sei. Sie haben den Kanon des Alten Bundes für sich in Anspruch genommen und an der offenen Stelle das apostolische Zeugnis von Jesus Christus eingesetzt. Damit trat die Kirche das Erbe der Synagoge an, als der Same Abrahams nach dem Geiste, als die Kinder der Verheißung. Denn wer dem Christus Jesus gehört, der ist Abrahams Same und nach der Verheißung Erbe (Gal. 3, 29).

Die Einheit des Alten und des Neuen Testaments ist begründet in der Einheit des einen Christus Jesus und in der Einheit seiner Gemeinde alten und neuen Bundes. Denn er ist der einzige Mittler zwischen Gott und Mensch; niemand kommt zum Vater denn durch ihn. Darum gibt es nur eine Gemeinde Gottes auf der Erde, die Gemeinde, deren Haupt er ist, die davon lebt, daß er durch sie und für sie gestorben und auferstanden ist. Zu jeder Zeit lebt die Gemeinde von seiner Gegenwart; „was von wahren Christen in jeder Generation lebt, ist mit Christus gleichzeitig“ [Kierkegaard²⁸⁾]. Vor Christi Geburt nicht minder als nach Christi Geburt. „Das ist für uns Menschen vorwärts und rückwärts die Christusewigkeit, wie er auch sagt: Ehe denn Abraham ward, bin ich“ (Blumhardt d. J.). Diese „ewige Gleichzeitigkeit“, in welcher Jesus Christus zu aller Zeit, wo Gemeinde Gottes auf Erden ist, seiner Gemeinde als der „gleichzeitige Christus“ (Kierkegaard) gegenwärtig ist, läßt uns Deuterojesaja erkennen. Denn wiewohl er vor Christi Geburt lebt, verkündet er doch so deutlich, wie der Apostel es nach Christi Geburt tut, daß das Volk Gottes (schon bevor Christus ins Fleisch gekommen ist!) von seinem Sterben und Auferstehen lebt. Siehe hier, mein Knecht! Nur weil er als der lebendig Handelnde gegenwärtig ist in völliger Einung seiner Lebensgeschichte mit der Geschichte des sündig-gefangenen Volkes, als das Haupt des Leibes, als der Knecht im Knechte, nur dadurch wird es möglich und nur darin ist es wahr, daß die Gemeinde der Sünder wirklich Gottes priesterliche Dienerin sein kann unter den Heiden. Die Gegenwart Jesu Christi in seiner Kirche ist also nicht beschränkt auf die dreißig Jahre seines Wandels im

²⁸⁾ Einübung im Christentum, Jena 1924, S. 58.

Fleisch, auch nicht etwa nur auf die Zeiten nach seiner Geburt. „Das Wort, das in der Offenbarung Fleisch geworden, schafft es durch seine eigene Kraft, sich den Menschen, die seine Herrlichkeit nicht schauten wie die Apostel, dennoch zu schauen zu geben, sie sich selber gleichzeitig, sie in ihrem hic et nunc zu Genossen der Urgeschichte, zu seinen Zeugen zu machen. Es ist ein für allemal offenbar geworden, auch für die Menschen, die vor 1—30 gelebt haben. Nicht für alle, aber für etliche. Sie stehen darum, weil sie ante Christum natum waren, nicht abseits von der seligen Wirklichkeit der Offenbarung. Daß die Offenbarung mehr ist als ewige Geschichte, das zeigt sich darin, daß sie ein Punkt ist in der zeitlichen Geschichte. Daß sie mehr ist auch als zeitliche Geschichte, das zeigt sich darin, daß sie an die unumkehrbare Abfolge der zeitlichen Geschichte nicht gebunden ist, daß sich um sie als Mittelpunkt die übrige Geschichte einheitlich, wenn auch als Vorher und Nachher unterschieden, zum Kreis zusammenschließt. Und das ist das positive Verhältnis aller Geschichte zur Urgeschichte: sie kann sich zu ihr verhalten wie die Peripherie zum Mittelpunkt, wie Weissagung zur Erfüllung, wie Advent zu Weihnacht. Ohne selbst Offenbarung zu sein wie die Urgeschichte, kann sie, wissend um die Offenbarung, zeugen von ihr, an ihr Anteil haben und so qualifizierte Geschichte zweiten Grades sein, Geschichte, die auf die Urgeschichte hin geschieht, und insofern eben als Zeugnis, Reflex, Echo, selber auch mehr als Geschichte. Fragt man nach einem Namen für die so um die Offenbarung versammelte, weissagende, adventliche Geschichte, so wird es am klarsten und einfachsten sein zu sagen: das eben ist die Kirche, die in Jesus Christus einmal für allemal begründete, in der Geschichte die übrige Geschichte überragende Geschichte Gottes auf Erden“ [Barth²⁹].

Das ist die Lehre, die sich aus Jes. 40—55 ergibt. Denn was diese Kapitel dokumentieren, ist Weissagungsgeschichte, Leben der Kirche ante Christum natum aus dem Sterben Jesu Christi, der sich erniedrigte und Rechtsgestalt annahm und gehorsam war bis zum Tode. Und wenn die Lieder vom Gottesknecht hinweisen auf einen zeitgenössischen Martyr, so geht daraus hervor, daß es schon vor der Fleischwerdung des Wortes Blutzeugen, und zwar vor Gott anerkannte Blutzeugen Jesu Christi gegeben hat.

Wenn Deuterojesaja selbst dieser Märtyrer war und die frohe Botschaft, die ihm aufgetragen war, durch sein eigenes Leben mitverbürgt hat, dann ist sein prophetisches Zeugnis auch in diesem Zuge das genaue

²⁹) Barth, Prolegomena S. 239.

Vorbild des apostolischen Zeugnisses Pauli. Denn Paulus vergleicht seine bevorstehende Hinrichtung mit dem Trankopfer, das als kleine Zugabe vergossen wird bei dem großen Opfer, das der Christus in der Knechtsgestalt dargebracht hat (Philipper 2, 17). Und der Gemeinde zu Kolossä schreibt er: „Jetzt freue ich mich, daß ich für euch leiden und das, was an den Trübsalen des Christus noch fehlt, an meinem Fleisch erstatten darf für seinen Leib, welcher ist die Gemeinde, deren Diener ich geworden bin durch das Amt, das mir Gott für euch gegeben hat, damit ich das Wort Gottes zur vollen Geltung bringe, das Geheimnis, das verborgen war von den Weltzeiten und den Geschlechtern her; jetzt aber ist es offenbart seinen Heiligen“ (Kol. 1, 24—26).

Nach diesen Worten gibt es für einen Zeugen des Christus in der Gnade die Möglichkeit, daß er einen Beitrag zu den Trübsalen des Christus bringen, daß er in seinem Fleische für den Leib des Christus leiden darf. Daß die Annahme dieser Möglichkeit, sobald sie auch nur im geringsten aus der strengen Bindung der Gnade gelöst wird, zur Entleerung des Kreuzes Christi führt, ist ohne weiteres einzusehen. Aber diese Einsicht darf uns nicht hindern, sie als eine Möglichkeit der Gnade anzuerkennen³⁰⁾. „Ueber die Gnade, an Christus glauben zu dürfen, hinaus geht die Gnade, für ihn leiden zu dürfen, den Weg Christi mit ihm selbst gehen zu dürfen, zur Vollendung der Gemeinschaft mit ihm“ [Barth³¹⁾]. Die Worte des Apostels zwingen zu dieser Anerkennung; und die Worte des Propheten lehren, daß es diese Möglichkeit der Gnade, den Weg Christi mit ihm selbst zu gehen, in der Gemeinde Gottes auch ante Christum natum gegeben hat. Ob wirklich Deuteriojesaja dieser Märtyrer gewesen ist, bleibt im Dunkel. Und wenn er es gewesen wäre, so wüßten wir erst noch nicht, wer es war. Denn wir kennen den Namen des Propheten ja auch nicht. Der Martyr ist im tiefsten Sinne ein Verborgener. Ein Unbekannter, Gott allein bekannt. Keiner von den „Männern des Namens“, sondern

³⁰⁾ „Ja, natürlich, meine Herren Spötter, wirkliche Christen gibt es noch entsetzlich wenige (aber immerhin gibt es doch schon einige!). Woher aber wissen Sie, wie vieler es bedarf, damit das Ideal des Christentums im Herzen des Volkes nicht stirbt und mit diesem großen Ideal auch seine Hoffnung erhalten bleibt . . . Diese Frage werden Sie schwerlich beantworten können. Hier handelt es sich um eine Sozialökonomie von eigener Art, von einer ganz besonderen Art, die uns noch unbekannt ist und die sogar auch Sie, Herr G., noch nicht kennen.“ (Dostojewsky. Ueber persönliche Vervollkommenung im religiösen Geiste. 1880 [kurz vor seinem Tode]). Der Brenner 1919, S. 123.

³¹⁾ Erklärung des Philipperbriefs, S. 42.

ein Namenloser; einer von den Namenlosen, die für nichts geachtet werden. Und gerade in dieser Verborgenheit ist der Unbekannte ein wahrhaftiger Zeuge des im Fleisch erschienenen Christus Jesus. Denn wenn Christus allezeit im Verborgenen mit seiner Gemeinde durch die Jahrhunderte geht, so war er doch niemals so verborgen wie in jenen Tagen, wo er in der Knechtsgestalt des Jesus Nazarenus den Weg zum Kreuze ging. Nie war sein „Incognito“³²⁾ so tief wie damals. Da war sein Ansehen entstellt zur undurchdringlichsten Unkenntlichkeit.

³²⁾ Rierkegaard, a. a. O. S. 112 ff. „Die Knechtsgestalt ist die Unkenntlichkeit (das Incognito).“

Für Gott lebendig in Christi Kraft.

Eine Studie zu den Selbstaussagen des Paulus.

Von Theodor Schlatter.

In der Frömmigkeit, die unsere Reformatoren lebten und lehrten, ist mit dem Glauben eine immer neue Buße verbunden. Für die täglich neue Sünde sucht und ergreift der Glaubende in aufrichtiger Selbstverurteilung und bußfertiger Bitte um Gnade täglich die Vergebung. Es genügt, als Zeugnis für dies Gepräge reformatorischen Glaubens einige bekannte Worte Luthers anzuführen:

In seiner Vorlesung über den Römerbrief vom Jahre 1515/16 unterstrich Luther scharf, daß auch der Glaubende Sünder bleibt und nur im Glauben vor Gott gerecht ist: „Wundersam ist Gott in seinen Heiligen, vor dem sie zugleich Gerechte und Ungerechte sind (simul justi et injusti) ... ,Weil die Heiligen ihre Sünde immer vor Augen haben und Gerechtigkeit von Gott nach seiner Barmherzigkeit erleben, deshalb werden sie auch von Gott immer als gerecht angesehen. Also sind sie in ihren eigenen Augen und in Wirklichkeit ungerecht; bei Gott aber, der sie um des Bekenntnisses ihrer Sünde willen als gerecht ansieht, sind sie gerecht. In Wirklichkeit sind sie Sünder, gerecht aber durch die Ansehung des barmherzigen Gottes; ohne es zu wissen, sind sie gerecht, ihrem Wissen nach ungerecht, Sünder in Wirklichkeit, gerecht aber in Hoffnung (peccatores in re, justi autem in spe)¹⁾“.

Darum bezeichnete Luther in den 95 Thesen gleich in der ersten These eine innerlich verstandene Buße als das bleibende Merkmal wahrer Frömmigkeit: „Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: Tut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen! (Matth. 4, 17), hat er gewollt, daß alles Leben der Gläubigen Buße sein soll.“ So ließ er dann im Kleinen Katechismus in der Auslegung des Vaterunsers Alt und Jung bekennen: „Denn wir täglich viel sündigen und wohl eitel Strafe verdienen.“ Und im vierten Hauptstück beschrieb er als den Sinn der Taufe: „Es bedeutet, daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll erfäufet werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten, und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe.“

¹⁾ Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, herausgeg. von Joh. Ficker, 3. Aufl. 1925, Scholien S. 105; der Text ist in der Uebersetzung von Eduard Ellwein (München 1927, S. 161) gegeben.

Mit Berufung auf Phil. 3, 12—16 und 2. Kor. 4, 16 konnte Luther etwa sagen: „Ein Christ ist im Werden, nicht im Worden-sein. . . . Wer da angefangen hat, ein Christ zu sein, der hält sich nicht dafür, daß er ein Christ sei, sondern er verlangt sehr, ein Christ zu werden; und je mehr er wächst und zunimmt, desto mehr sucht er es zu werden und desto weniger hält er sich dafür, daß er es sei.“²⁾

Von dieser Ueberzeugung aus wurde in der reformatorischen Ordnung des Gottesdienstes das immer neue Bekenntnis der Sündhaftigkeit und beständiger Verschuldung zu einem unentbehrlichen, alle Gemeindeglieder verpflichtenden Teil des sonntäglichen Gottesdienstes.

Mit dieser Ausprägung der Frömmigkeit, daß der Glaubende sein Leben lang der Sünder bleibe, der nur in Christi vergebender Gnade seinen Trost finden kann, glaubten die Reformatoren ganz neutestamentlich zu lehren. Insbesondere schien damit Paulus in seiner Verkündigung aufs neue verstanden und zur Geltung gebracht. So wird auch heute Paulus weithin von Luther her verstanden und gilt die lutherische Formel „Gerecht und Sünder zugleich“ als die treffende Wiedergabe dessen, was Paulus glaubte und lehrte.³⁾ Ist es aber wirk-

²⁾ Aus dem Jahr 1538; Weimarer Ausgabe der Werke Luthers Bd. 38, S. 568, 37; 569, 8; hier in deutscher Uebersetzung nach Chr. G. Eberle, Luthers Evangelien-Auslegung, 1857, S. 584. Den gleichen Gedanken hatte Luther 1521 in der Schrift „Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt sind“ in folgenden charakteristischen Worten ausgesprochen: „diz leben ist nit ein frumkeit, szondern ein frumb werden, nit ein gesuntheit, szondernn eyn gesunt werden, nit eyn wesen, szunderen ein werden. . . . wyr seyns noch nit, wyr werdens aber. es ist noch nit gethan unnd geschehenn, es ist aber ym gang unnd schwand. es ist nit das end, es ist aber der weg; es gluwet und glingt noch nit alles, es segt sich aber alles“ (Weimarer Ausgabe, Bd. 7, S. 337). Endlich sei noch ein weniger bekanntes Wort aus der Predigt angeführt, die Luther am 22. August 1532 vor dem Sarge des Kurfürsten Johann von Sachsen hielt: „wir haben die heiligkeit noch nicht gar on allein im hertzen durch den glauben, aber greiffen sie noch nicht nach dem eusserlichen wesen, da stecken wir noch im schlam und unflat unsers alten Adams halben, der sich noch unrein machet, spuzet und rozet, dem müssen wir den anklebent unflat, gebrechen und funde lassen, bis er gar verscharret werde“ (Weimarer Ausgabe Bd. 36, S. 262).

³⁾ In dem soeben erschienenen Buche von Rudolf Germann „Luthers These 'Gerecht und Sünder zugleich'. Eine systematische Untersuchung“ (Gütersloh 1930), das mit dem Satz beginnt: „Die Formel 'gerecht und Sünder zugleich' enthält das Ganze der Lutherischen Theologie“, wird in den ersten Sätzen als unbestreitbar richtig vorausgesetzt, daß hier zwischen Luther und Paulus kein Unterschied sei: „Daß beide zusammenkommen, Sünde und Gerechtigkeit, daß es der S ü n d e r ist, der jenen Titel (gerecht) erhält und zu Recht erhält, das ist, wie man

lich der ganze Paulus, der in Luthers Verkündigung wirksam wurde? Gewiß war es das Anliegen des Apostels, jedem Sünder in Christus den zu zeigen, durch den er Vergebung seiner Sünde gewinnt. War aber damit das Anliegen des Paulus wirklich umspannt? Hat es nicht Paulus gewagt, mit heiligender Macht des Christus zu rechnen in einer gläubigen Zuversichtlichkeit, die Luther nicht erreichte?

Die Frage soll und kann hier nicht in ihrem ganzen Umfang aufgerollt werden; es soll nicht erörtert werden, ob Paulus von der Sünde des Christen ebenso dachte wie Luther, — ob er sich ebenso damit abfand, daß der Christ „in Wirklichkeit“ immer ein Sünder und nur ein Sünder sei und „der alte Adam“ sich täglich wieder lebendig erweise, oder ob er ganz ernsthaft seinen Gläubigen zumutete und verhieß, daß sie in der Gemeinschaft des lebendigen Christus eine wirkliche Befreiung aus böser Gebundenheit und ein Neuwerden erfahren, das aus ihnen Täter des göttlichen Willens macht. Die Untersuchung soll auf die Teilfrage beschränkt werden, ob Paulus von sich selbst, von seinem eigenen Christenstand in der Weise unserer Reformatoren sprach. Steht auch Paulus als der Sünder vor uns, der sich in einem unvermeidlichen, immer neuen Sündigen der Gnade des Christus getröstet? Oder sprach er aus einer Verbundenheit mit dem Christus heraus, die ihn gewiß sein ließ, nun in einer ganz neuen Weise mit reinem Gewissen einen Gott wohlgefälligen Dienst zu üben? Ein wenig zugespitzt: wußte auch Paulus sich als „armen Sünder“ oder glaubte er an eine Heiligung, die von Sieg im Kampf mit der Sünde weiß?⁴⁾

Es ist also ein Beitrag zur Biographie des Paulus, den diese Untersuchung geben möchte. Mögen sich aus der historischen Untersuchung Folgerungen für die eigene Frömmigkeit ergeben, — mag für uns viel-

weiß, das eigentliche Problem der Lutherschen wie der paulinischen Rechtfertigungslehre“. Ob dies für Paulus wirklich zutrifft, ob in der Tat hier das eigentliche Interesse des Paulus lag, das war die Frage, die zu der hier vorgelegten Studie führte.

⁴⁾ Natürlich liegt in der Begrenzung der Untersuchung eine Schwierigkeit. Gerade das Anliegen, das Luther zur Geltung bringen wollte, würde stärker hervortreten, wenn der Blick zugleich darauf gerichtet wäre, wie Paulus mit wirklicher Sünde in seinen Gemeinden rechnete, ohne doch diesen sündigenden Christen das Christ-sein, die Verbundenheit mit dem Christus, das Teil-haben an seiner Gnade abzusprechen. Paulus wußte, daß Christen, die er — für Gottes Wirken dankbar — als „Geheiligte in Christo Jesu“ kannte (1. Kor. 1, 2), doch noch nicht „geistlich“, sondern noch „fleischlich“ waren (1. Kor. 3, 1. 3). Aber auch in diesen Aussagen ist bedeutsam, wie der Apostel diesen zurückbleibenden Christen vorhält, daß sie das nicht sind, was sie sein sollten und durch den Christus sein könnten.

leicht der Glaubensstand des Apostels unwiederholbar sein —, zunächst gilt es, die Frömmigkeit des Paulus in ihrer geschichtlichen Eigenart zu sehen; es gilt zu hören, was er als das Wirken des Christus in seinem eigenen Leben beschrieb.

Quelle für die Untersuchung sind im wesentlichen die Selbstausagen des Paulus in seinen Briefen. Gewiß haben diese Briefe in der seelsorgerlichen Leitung der Gemeinden und dem Aufbau der Kirche ihr Ziel; gewiß kann auch mit einigem Recht gesagt werden, daß der Apostel zu Sündenbekenntnissen vor seinen Gemeinden „nicht die geringste Veranlassung hatte“.⁵⁾ Dennoch muß in einem religiösen Schrifttum von diesem Umfang und mit dieser ungeschminkten Wahrhaftigkeit sichtbar werden, wie der, der hier spricht, über sich selbst urteilt.⁶⁾

1.

„Alle Welt ist dem Gericht Gottes verfallen“, „alle haben gesündigt“ — der Mann, der dies schrieb (Röm. 3, 19. 23), nahm sich selbst nicht aus. In seiner pharisäischen Periode hatte Paulus allerdings den Versuch gemacht, in eifriger Gesetzeserfüllung, auf die er allezeit mit freudigem Stolz zurückblicken konnte (Gal. 1, 14; Phil. 3, 6), den Willen Gottes zu erfüllen und so durch eigene Leistung vor Gott als ein Gerechter dazustehen (Phil. 3, 9; Röm. 10, 3). Aber in einem jähen Zusammenbruch, der ihn gerade in seinem vermeintlichen Recht tun Sünde erkennen ließ (Phil. 3, 7), lernte er, daß es für ihn und für jedermann ein Rechtssein vor Gott gebe nur durch Gottes Gabe, nur im Christus, nur durch vergebende und den Verlorenen rettende Gnade, darum nur im Glauben an den Gott, der den Gottlosen rechtfertigt (Röm. 1, 17; 3, 21—26; 4, 5; Gal. 3, 11; Phil. 3, 9). Es ist völlig deutlich: Paulus kannte — gerade auf Grund seiner eigenen Führung — keinen anderen Seilsweg als den eines Glaubens an Gnade, der von jedem Geltendmachen eigener Leistung entschlossen absieht.

Mehr noch: Paulus sah in sich selbst ein Musterbeispiel dafür, daß Sünder begnadigt werden. Er weiß, daß es Gnade Gottes ist, die ihn in ihren Dienst nahm und aus ihm etwas machte (1. Kor. 15, 10; 3, 10;

⁵⁾ So Gerhard Bindemann, Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden in der Seilsverkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus, 1903 (Beitr. 3. f. d. chr. Theol. VI, 1) S. 70. Ebenso 3. B. Alfred Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus, I, 1904, S. 222.

⁶⁾ Von der Erörterung literarkritischer Fragen darf in diesem Zusammenhang abgesehen werden; mit den Aussagen der unbestritten echten Briefe des Paulus schließt sich das Paulusbild, das die umstrittenen Briefe, der Epheserbrieff und die Briefe an Timotheus und Titus, geben, zu einer Einheit zusammen.

Gal. 1, 15; Eph. 3, 7. 8; 1. Tim. 1, 14). Er spricht nachdrücklich aus, daß er als der geringste Apostel (1. Kor. 15, 9), ja als der Geringste unter allen Heiligen (Eph. 3, 8) ganz gewiß solche Begnadigung nicht erwarten konnte. Er stellt sich eben darum, weil er mehr als alle anderen sich versündigte und „der Erste“, der Führer unter den dem Gericht Verfallenen wurde, als Musterbeispiel für die Größe des Erbarmens und der Langmut des Christus hin, an dessen Gnade, wenn er einen Paulus rettete, jeder glauben darf (1. Tim. 1, 15. 16).

Nun ist aber sehr bedeutsam, daß Paulus als die Schuld, die es zu einem besonderen Erweis langmütigen Erbarmens und vergebender Gnade machte, wenn er nach so schlimmer und langer Versündigung noch angenommen wurde, immer nur die Christenverfolgung vor seiner Bekehrung nennt (Gal. 1, 13; 1. Kor. 15, 9; Phil. 3, 6; 1. Tim. 1, 13).⁷⁾ Daß er in blindem Haß die Gemeinde Gottes verfolgte, das hat er nicht vergessen können, auch gar nicht vergessen wollen; daran machte er immer wieder sich und seinen Gemeinden klar, daß in keiner Weise die Leistung des Menschen, sondern allein das unbegründete Erbarmen des Christus der Grund einer Zuversicht werden kann. Eben diese seel- forgerliche Verwendung seiner einstigen Versündigung als Motiv zur Erweckung des Glaubens an Gnade zeigt 1. Tim. 1, 15. Das aber ist

⁷⁾ Es ist unrichtig, wenn Max Meyer, *Der Apostel Paulus als armer Sünder*, 1903, S. 33, zu 1. Tim. 1, 15 sagt: „Mag dies Bekenntnis auch motiviert sein im Blick auf Pauli Vergangenheit (V. 13), so bleibt es doch ein Bekenntnis der Gegenwart, und es bezeichnen diese Worte allerdings den Tiefpunkt des Sündenbewußtseins Pauli“. Alle Aussagen, die Paulus in V. 12, 13, 14 und 16 von sich macht, blicken auf die Bekehrung des Verfolgers zurück; besonders bedeutsam ist, wie er in V. 16 die Aussage von V. 13 wörtlich wieder aufnimmt. Das Bekenntnis des Paulus V. 15 auf seine Gegenwart zu deuten, als ob er — trotz dem „vormals“ von V. 13 — noch jetzt ein besonders schlimmer Sünder wäre wie damals oder „kurz vor seinem Scheiden von der Erde“ ein besonders tiefes Sündenbewußtsein gehabt habe, widerspricht der Grundhaltung der Pastoralbriefe. Bleibend — darum allerdings auch für die Gegenwart — ist es für Paulus bedeutsam, daß er der Feind des Christus „ist“, der — einstmals — über eine besonders tiefe und lang fortgesetzte Verschuldung hinweg die Begnadigung erfuhr; nicht aber soll damit für die Gegenwart von 1. Tim. 1, 15 ein besonderes Maß von grober oder feiner Sündigkeit des Apostels ausgesagt werden. Das *πρῶτος* V. 15 empfängt sein Licht durch das *πρῶτος* V. 16. Auch Gerhard Bindemanns Formulierung (a. a. O., S. 69), daß Paulus 1. Kor. 15, 9 und 1. Tim. 1, 15 (dazu noch Eph. 3, 8 und sogar 2. Kor. 12, 7) „mit unmißverständlicher Deutlichkeit in präsentischen Ausdrücken von seiner Sündhaftigkeit redet“, gibt den Sinn dieser Stellen nicht richtig wieder. Paulus weiß sich nicht als Sünder, sondern als begnadigten Sünder und leitet seine Unwürdigkeit für das Apostelamt aus der Tatsache seines einstigen Christushasses ab.

so merkwürdig, daß Paulus stets auf seine Verfolgung der Christen zurückgreift, wenn er aussprechen will, daß auch er, gerade auch er, Vergebung der Sünde brauchte und erlangte.

Ist es Zufall, daß Paulus den Dank für ihm widerfahrne Gnade regelmäßig durch die Erinnerung an die vor der Bekehrung liegende Sünde vertieft? Warum spricht er in keinem einzigen Wort deutlich davon, daß er auch als Christ von Sünde wisse und nur durch Gnade, die vergibt, in der Gemeinschaft mit Gott und im Dienst des Christus bleibe?

2.

Von seinem Christenleben und seinem Aposteldienst spricht Paulus oft — immer mit hochgespannter Zuversicht. Freudiger Dank beherrscht den Rückblick auf sein Wirken. Dafür könnten viele Stellen angeführt werden. Die Thessalonicher, die er 1. Thess. 2, 1—12 an sein Wirken bei ihnen erinnert, müssen es ihm selbst bezeugen, daß er „fromm und gerecht und untadlig“ unter ihnen war (2, 10). Im Gedenken daran, wie er die Gemeinde in Korinth gründete, vergleicht er sich einem tüchtigen, verständigen Baumeister (1. Kor. 3, 10). Ganz unbefangen spricht er von der Größe seiner missionarischen Leistung (Röm. 15, 17—20), auch von ihrer Ueberlegenheit über die Leistung der anderen Apostel (1. Kor. 15, 10). Mannigfach erinnert er die Gemeinden an die Kraft seiner Verkündigung (3. B. 1. Kor. 2, 1—5; Gal. 3, 1), an die Hingabe in seinem Dienst (1. Thess. 2, 8. 9; 2. Kor. 12, 15), an die Treue seiner Seelsorge (Kol. 1, 28. 29; 1. Thess. 2, 11), durch die er ihnen Vater- und Mutterdienst tat und für sie zum Geber des Lebens wurde (Gal. 4, 19; 1. Kor. 4, 15). Angriffe wehrt er mit Wucht ab; zur Verteidigung seines Amtes und seines Dienstes formt er so prachtvolle Aussagen wie 2. Kor. 6, 3—10, um zu beweisen, daß er „niemandem irgend einen Anstoß gebe, sondern sich in jedem Stück als Gottes Diener erweise“ (6, 3. 4).

Ist vielleicht eben diese Nötigung, sich gegen Verleumdung und Herabsetzung zu wehren, das Motiv aller dieser starken Selbstaussagen? Paulus war ja vielfach gezwungen, sich und sein Amt zu verteidigen. In der Tat mag der Kampf um die Anerkennung als Apostel Christi, den er nach verschiedenen Fronten führen mußte, bei jeder seiner Selbstaussagen irgendwie mitspielen. Nur gezwungen läßt er sich zu der „Narrheit“ herbei, sich selbst zu rühmen (3. B. 2. Kor. 11, 16—18). Und doch wachsen diese Aussagen letztlich gewiß nicht aus dem Wunsch heraus, sich gegenüber Angriffen zu rechtfertigen. Es sind nicht starke, übertreibende Worte eines Menschen, der im Kampf um seine Ehre

seine Verdienste in helles Licht rückt, eben darum auch von den dunklen, schmerzlichen Erinnerungen schweigt. Paulus kämpft nicht um seine Ehre (2. Kor. 3, 1). Sein Wirken ist nicht am Urteil der Menschen orientiert. Ausdrücklich erklärt er 1. Kor. 4, 3, daß für ihn Urteil und Richterspruch von Menschen gänzlich bedeutungslos seien. Das sagt er, obwohl er überzeugt ist, vor jedem Gewissensurteil bestehen zu können (2. Kor. 4, 2; 5, 11; 6, 3). Aber Lob und Tadel der Menschen waren nicht die Mächte, die den Apostel bestimmten (Gal. 1, 10). Zur Freiheit von den Menschen (1. Kor. 7, 23) gehört auch die Freiheit von ihrem Urteil. Es wäre sicher verkehrt, die Wurzel dieser merkwürdig zuversichtlichen Aussagen über sein Wirken in einem Geltungsbedürfnis vor Menschen zu suchen, das dann leicht die Wirklichkeit fälscht und in bestimmter Richtung übersteigert.

Bewußt stellte sich Paulus die Frage, ob er in dem eigenen Wissen um sein Tun und Lassen, in dem Spruch seines Gewissens die entscheidende Instanz sehen wolle. Er hat sie verneint. Zwar spricht er nachdrücklich aus, daß er sich keiner Verfehlung bewußt ist (1. Kor. 4, 4), sondern von seinem Gewissen das Zeugnis empfängt, daß er in Heiligkeit und Lauterkeit Gottes seinen Wandel führte (2. Kor. 1, 12) und mit reinem Gewissen Gott diente (2. Tim. 1, 3). Aber er ist sich darüber völlig klar, daß hier nicht er selbst die Untersuchung zu führen und das Urteil zu sprechen hat (1. Kor. 4, 4). Es gilt nicht das eigene, vielleicht kurzfristige Urteil.⁸⁾

Die Aussagen des Paulus über sein Wirken sind darum so bedeutsam, weil er sie bewußt vor Gott und im Blick auf Gottes Urteil macht. Dem Christus gebührt das Gericht, ihm, der die geheimsten Vorgänge im Menschenherzen ans Licht bringen wird (1. Kor. 4, 4. 5; ähnlich 2. Kor. 5, 10; Röm. 14, 10). Eben darum tut Paulus seinen Dienst

⁸⁾ Nichts im Text legt die Vermutung nahe, Paulus wolle hier sagen, daß er, „auch wenn er vor den Menschen eines guten Gewissens sich rühmen darf, doch vor dem himmlischen Herrn sich seiner Schwächen und Mängel wohl bewußt ist“ (Kurt Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, 2. Aufl. 1921, S. 142). Ähnlich hatte Arthur Titius an 1. Kor. 4, 4 die Bemerkung angeknüpft: „Die Anerkennung des unendlichen Abstands des geschöpflichen, fleischlichen, ob auch vom Geist erfüllten Menschen von Gott führt notwendig dazu, daß an ihm bemessen jeder Mensch sich als Lügner, als Sünder beurteilen muß“ (Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, 1900, S. 82). Aber dieser Gedanke — vor den Menschen wohl gerecht, doch vor dem großen, heiligen Gott dennoch schuldig — ist im Text nicht angedeutet. Paulus bezweifelt nicht die Richtigkeit seines Gewissensurteils; wohl aber weiß er, daß nicht sein Urteil entscheidet; dann erst ist er gerecht gesprochen, wenn der Herr ihn gerechtspricht.

in Lauterkeit für Gott und vor Gott (1. Thess. 2, 4; 2. Kor. 2, 17; 5, 11). Um so merkwürdiger freilich ist die ungebrochene Zuversicht des Apostels, im Urteil Gottes zu bestehen (2. Kor. 5, 11) und am Tag des Herrn von Gott her Lob zu empfangen (1. Kor. 4, 5). Er wagt es, Gott zum Zeugen für die Reinheit und Selbstlosigkeit seines Dienstes aufzurufen (1. Thess. 2, 5. 10); wiederholt beruft er sich auf das Wissen Gottes in der Abwehr von Verdächtigungen (2. Kor. 1, 23; 11, 31) oder als Zeugnis für die Stärke seiner Liebe (Röm. 1, 9; Phil. 1, 8). Er ist gewiß, daß durch sein Leben allezeit Christus verherrlicht wurde (Phil. 1, 20) und an jedem Orte durch ihn der Duft Christi erkennbar und wirksam wurde (2. Kor. 2, 14—16). Er stellt im Rückblick auf sein Leben fest, daß er den edlen Wettkampf durchgeführt und im Lauf das Ziel erreicht hat, dadurch, daß er den Glauben bewahrte (2. Tim. 4, 7).⁹⁾

Aus dem dankbaren Rückblick erwächst zuversichtliche Gewißheit im Blick auf Tod und Gericht. Für Paulus ist das Sterben Gewinn, weil es ihn zum Christus führt (Phil. 1, 21. 23; 2. Kor. 5, 8; ähnlich 2. Tim. 4, 18). Vom Tag des Gerichts erwartet er mit lebendiger Gewißheit den Lohn von Gott, der ihm seine Mühe vergelten wird (1. Kor. 3, 8), und den Kranz der Gerechtigkeit, den der gerechte Richter ihm geben wird (2. Tim. 4, 8). Es will beachtet sein, daß Paulus in allen diesen Aussagen, in denen er über sein Sterben hinausblickt, nirgends den Ton anschlägt, daß er auf Gnade hoffe, die ihm seine Sünde vergebe und das decke, was er etwa versäumt hat. Paulus hat — soweit wir ihn aus seinen Briefen kennen — am Ende seines Lebens nicht das Bekenntnis abgelegt, daß er doch — trotz redlichem Wollen und vielleicht auch manchem Gelingen — ein Sünder sei, der nur auf Barmherzigkeit hoffen könne. Für ihn wächst die neue Verbundenheit

⁹⁾ Theodor Zahn glaubt, weil er Röm. 7, 14—23 als Bekenntnis des Christen und Apostels verstehen möchte (dazu vgl. S. 137), aus dem Berufswirken des Apostels zwei Begebenheiten nennen zu können, in denen er schuldig wurde: „Er würde auch nicht vorübergehend die Abfassung eines großen Briefes, nämlich unseres 1. Kor., bereut haben (2. Kor. 7, 8), wenn er sich nicht bewußt gewesen wäre, daß ihm in zorniger Aufwallung auch je und dann lieblose Worte aus Mund und Feder fließen. Daß er vor Sorge und Aufregung eine günstige Gelegenheit zur Ausübung seines Berufs nicht benutzt hat (2. Kor. 2, 12. 13), ist moralische Schwäche, deren Bekenntnis durch den Dank gegen Gott für trotzdem erzielte Erfolge (2. Kor. 2, 14—16) nicht abgeschwächt wird“ (Der Brief des Paulus an die Römer, 1910, S. 366, Anm. 25). Aber Paulus selbst hat doch gewiß weder in der Abfassung des „Tränenbriefes“ (den Zahn mit 1. Kor. gleichsetzen möchte), obwohl er sich dieses Briefes wegen zeitweilig Sorge machte, noch darin, daß er von Troas dem Titus entgegenreiste, ein Unrecht gesehen, das ihn schuldig werden ließ.

mit dem Herrn aus seinem Dienst für den Christus heraus, weil Gott treu ist (1. Thess. 5, 24; 1. Kor. 1, 9) und Christus gerecht (2. Tim. 4, 8).

Ganz gewiß sieht Paulus in seinem Christenleben und Apostelwirken nur Gabe, — Gabe Gottes, nicht eigene Leistung. Durch Gnade ist er, was er ist, und leistete er, was er in redlichem Einsatz seiner Kraft geleistet hat (1. Kor. 15, 10).¹⁰⁾ Ähnliche Aussagen kehren besonders im 2. Korintherbrief wieder (3. B. 3, 5. 6; 5, 5; 12, 9). Wenn Paulus zu „allem“ die Kraft hat, so ist das die Wirkung des Christus, der ihn so stark macht (Phil. 4, 13). Aber kennzeichnend bleibt es doch, daß er mit dieser Freude ein Wirken Gottes in seinem Leben, ein Handeln des Christus durch ihn feststellt.

3.

Verschiedentlich versuchte man, die Höhe dieser Selbstaussagen abzuschwächen, etwa dadurch, daß man auf das „wir“ in einigen dieser Aussagen hinwies (3. B. 1. Thess. 2, 1—12); Paulus spreche also zugleich von seinen Mitarbeitern.¹¹⁾ Es kann aber nicht überraschen, daß — neben sehr bedeutsamen und zahlreichen „Ich“-Aussagen — auch ein „wir“ erscheint; Paulus nahm für sich keinerlei Einzigartigkeit des Christenstandes in Anspruch, sondern sah mit Freude in seinen Mitarbeitern dasselbe Wirken des Christus.

Eben darum ist es auch nicht glücklich, die Höhe dieser Aussagen aus einem besonderen apostolischen Amtsbewußtsein abzuleiten und von einem „Amtsgewissen“ des Paulus zu sprechen.¹²⁾ Für ihn waren

¹⁰⁾ Wenn Gerhard Bindemann (a. a. O., S. 67) aus den Schlussworten von 1. Kor. 15, 10 heraushört, daß Paulus „sich nicht völlig mit der in ihm wirkenden Gnade zusammenschließt“, sondern „ausdrücklich einen bestehenden Unterschied hervorhebt“, also doch „das Bewußtsein von der ihm geschenkten, ihn erfüllenden Gnade nicht den ganzen Inhalt seines Selbstbewußtseins ausmacht“, so trifft er damit schwerlich die Meinung des Apostels. Paulus stellt nicht neben „seine Willenskraft“ die Gnade, die ihn „spornt und kräftigt“, als ob nun durch ein Zusammenwirken der beiden der Erfolg erreicht wäre. Er will vielmehr gerade das sagen, daß er alles, was er wurde und tat, nur darum wurde und nur darum tun konnte, weil der Christus ihm erschien und ihn berief und in ihm ein neues Leben schuf und so die Gnade Gottes sich seiner erbarmte und ihn zu ihrem Werkzeug machte. Darum gebührt wirklich aller Ruhm nicht ihm.

¹¹⁾ Vgl. Bindemann, a. a. O., S. 65; dagegen Max Meyer, a. a. O., S. 15.

¹²⁾ Max Meyer, a. a. O., S. 16, während Meyer selbst S. 39—42 mit Recht ausführt, daß man bei Paulus nicht ein „christliches Gewissen“ und ein „Amtsgewissen“, ein „allgemein christliches Selbstbewußtsein“ und ein „apostolisches Berufsbewußtsein“ unterscheiden dürfe. Auch nach S. J. Holzmann sei der Frage, inwiefern Paulus sich als sündenfrei

Christenstand und Aposteldienst untrennbar verbunden (1. Kor. 9, 16). Dafür, daß Paulus nicht nur in seinem apostolischen Berufswirken dankbar ein Wirken des Christus sah, das ihn über die Gemeinden emporgehoben hätte, dafür sprechen alle jene Worte, in denen er sich seinen Gemeinden als das Vorbild hinstellt und von ihnen erwartet, daß ihr Christenstand dem seinigen gleiche. Das gilt nicht nur für Einzelheiten wie das fleißige Arbeiten (2. Thess. 3, 7—9); Paulus besaß den Mut, sich ganz allgemein seinen Christen als „Typus“ hinzustellen, als das Beispiel, an dem man sieht, was Christ sein heißt (1. Kor. 4, 16; Phil. 3, 17; auch 1. Thess. 4, 1; Gal. 4, 12), von dem man all das lernt, was ein Christenleben ziert (Phil. 4, 9). Er kann darum ihr Vorbild sein, weil er selbst im Christus das Vorbild seines Wandels hat (1. Kor. 11, 1), so daß Angleichung an Paulus zugleich Angleichung an den Herrn ist (1. Thess. 1, 6).

Ebenso bedeutsam wie diese Gewißheit, vor seinen Gemeinden ein Christenleben in vorbildlicher Kraft und Reinheit zu führen, ist das Zeugnis, das sich aus dem Gebetsleben des Apostels gewinnen läßt. Vielfach spricht Paulus von seinem Beten, das er in nimmer müder Treue übte; manchmal geht er in seinen Briefen selbst in Gebet und Anbetung über. Dabei ist höchst überraschend, wie stark im Gebet des Paulus der Dank das Bitten überwiegt. Aus freudigem Herzen preist er Gott für all das, was er ihm und jedem Glaubenden und den Gemeinden schenkte und immer neu schenkt. Nirgends aber findet sich in diesen Gebetsworten und diesen Sinweisen auf sein Beten irgendein Wort vom Gebet um Vergebung der Sünden, weder so, daß Paulus es für sich gebetet hätte, noch so, daß er seine Gemeinden dazu ermahnte.¹³⁾

fühlen konnte, „nur mit Beziehung auf sein Berufsbewußtsein näher zu treten, das ihn über Depressionen und Schwächemomente hinaushebt und selbst aus Hemmungen seines Naturells Förderungen schafft“ (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 2. Aufl., 1911), Bd. 2, S. 164, Anm. 3). Ähnlich hatte Paul Wernle (Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl. 1904, S. 252) die Behauptung aufgestellt, daß Paulus „auch als Christ Depressionen erlebte“ und ihm „aus ihm selbst und aus seiner Umgebung beständig neue Versuchungen erstanden“, und hatte dann (S. 254) erklärt, daß Paulus der Gefahr, die darin lag, daß seine Frömmigkeit „ganz wesentlich Gefühls- und Stimmungsreligion“ war, „entging vermöge seines Berufs“, weil „sein apostolisches Berufsbewußtsein in ihm zu vollkommener Stetigkeit und Stärke ausgebildet war“.

¹³⁾ Gerhard Bindemann wollte (a. a. O., S. 91 ff.) die Mahnung des Paulus 2. Kor. 7, 1 auf die Bitte um Reinigung von der Schuld, also um Vergebung der Sünden deuten; aber die Forderung des Paulus zielt dort gewiß darauf, in rechter Entschlossenheit, aus der Furcht Gottes heraus, all das abzutun, was Leib und Geist schmutzig macht. Der Apostel fordert den Bruch mit aller Sünde.

Weil Paulus die Kunst verstand, allezeit und für alles Gott zu danken (vgl. 1. Thess. 5, 18; Eph. 5, 20), darum konnte er auch in einer erstaunlichen Weise, die doch von Eitelkeit frei bleibt, vielmehr im tiefsten Grunde Gott die Ehre gibt, sich rühmen. Er weiß wohl, daß gerade dem Starken die Gefahr droht, an sich selbst und an seiner Leistung Gefallen zu finden (Röm. 15, 1). Er weiß wohl, daß jedes Rühmen, bei dem man sich über andere erhöhen will, Narrheit ist und Sünde ist (2. Kor. 11, 1. 16; 12, 11); nur gezwungen, nur um die Korinthische Gemeinde aus der Abhängigkeit von ihren stolzen, sich selbst empfehlenden Führern zu lösen, läßt er sich darauf ein. Aber es finden sich doch genug Worte, in denen Paulus ganz ohne diese kritische Färbung sehr ernsthaft den Gedanken ausspricht, daß er sich rühmen dürfe. Er kann und will sich seiner Gemeinden rühmen (1. Thess. 2, 19. 20; 1. Kor. 15, 31; 2. Kor. 7, 4. 14; Phil. 4, 1). Er ist dessen gewiß, daß seine Gemeinden einst am Tage des Herrn sein Ruhm sein werden (1. Thess. 2, 19; 2. Kor. 1, 14; Phil. 2, 16). Er erwartet, so gewiß er keine Abhängigkeit von irgendeinem Menschen zuläßt, die sich dieses Menschen rühmt (1. Kor. 3, 21), doch, daß seine Gemeinden sich freudig seiner rühmen (2. Kor. 1, 14; 5, 12; Phil. 1, 26). Alle diese Aussagen werden möglich, weil hier nicht die stolze Eitelkeit des Menschen spricht, der sich groß machen will, auch vor Gott groß machen will (1. Kor. 1, 29), nicht jener Selbstruhm, der dem Glauben widerstreitet (Röm. 3, 27; 4, 2). Wenn Paulus sich rühmt, so rühmt er, was Gott durch ihn wirkte (2. Kor. 10, 13). Sein Rühmen ist ein lebendiger Ausdruck des frohen Dankes, der in ihm lebt. Er rühmt sich Gottes (Röm. 5, 11); er rühmt sich des Herrn (1. Kor. 1, 31; 2. Kor. 10, 17; Phil. 3, 3). Er darf und will sich „in Christus Jesus“ und „vor Gott“ rühmen, weil er das Werkzeug des Christus ist — nur dies, dies aber wirklich — und Gottes heiligen Dienst ausrichtet (Röm. 15, 17. 18). So gewiß aller eitle Selbstruhm ausgeschlossen bleibt, so gewiß erwächst aus seinem Dienst in ihm selbst und in vielen die Gott preisende Dankesagung (2. Kor. 1, 11; 4, 15; 9, 15).

Für sich selbst freilich, wenn er daran denkt, was er aus sich selbst ist und kann und was er an sich selbst den Menschen zeigen will, will er sich ausdrücklich nur seiner Schwachheit rühmen (2. Kor. 11, 30; 12, 5), weil eben damit sichergestellt ist, daß die Kraft in seinem Wirken nicht seine eigene Kraft ist, sondern die Kraft des Christus (2. Kor. 12, 9; 4, 7). Seine Schwachheit kann darum sein Ruhm werden, weil damit erwiesen ist, daß sein Erfolg ihm von Gott geschenkt ist. Die Schwachheit rühmen, die sich an ihm und in seinem Leben findet, heißt

Christus rühmen, der sich durch das schwache Werkzeug als den Gnädigen und Mächtigen erweist. Darum war es ihm auch ernst, wenn er eben dann, als er vor Menschen sein Apostelrecht und seine Größe verteidigen mußte, zugleich sagen konnte, er sei ja nichts (2. Kor. 12, 11); ähnlich hatte er schon 1. Kor. 3, 7 gesagt, daß weder der Pflanzende noch der Begießende etwas seien, sondern wirklich allein Gott, und konnte er ganz allgemein Gal. 6, 3 den Wahn, etwas zu sein, einen gefährlichen Selbstbetrug heißen. Im Blick auf die Größe und Verantwortung seines Amtes war auch in ihm die Frage lebendig: „wer ist hierzu tüchtig?“ (2. Kor. 2, 16) und bekam sie, wenn der Mensch aufgerufen war, als Antwort ein „niemand“, das keine Ausnahme kennt. In keiner Weise fand der Christ Paulus die Kraft seines Wirkens in sich selbst. Gerade weil er glaubte, ernsthaft auf Gott schaute und wirklich dem Christus traute, war er gänzlich von sich weggewendet, von aller Selbstverteidigung und Selbstbewunderung befreit. Es ist Gnade, wenn er, der nichts ist, etwas sein darf (1. Kor. 15, 10) und er, der Unfähige, Gottes Werk zu wirken vermag. Das entschlossene Nein zum eigenen Ich und ein dankbares Ja zur Gnade des Christus, der ihn aus seiner Schuld heraus und mit all seinem Unvermögen in seinen Dienst nimmt, bedingen sich gegenseitig immer neu.

Daß Paulus sich seiner Schwachheit und seiner Leiden rühmen kann, ist ein weiterer, bedeutsamer Beweis für die Stärke seines guten Gewissens. Er sprach manchmal von seinen Leiden, er sah in ihnen ein Stück seines apostolischen Dienstes (1. Kor. 4, 11—13; 15, 30—32; 2. Kor. 1, 8—11; 4, 8—12; 6, 4—10; 11, 23—33; Röm. 5, 3; Phil. 2, 17). Manche gerade dieser Worte sind Zeugnisse einer erstaunlichen inneren Kraft, die im Leiden höchste Energien des Glaubens und Liebens entfaltet (1. Kor. 4, 12. 13; 2. Kor. 6, 6—10). Und völlig fehlt jede Spur davon, daß er in seinem Leiden irgendwie eine Strafe für Sünde gesehen hätte. Für Paulus war das Leiden — sein persönliches Leiden und das Leiden in seinem Beruf (wenn man bei ihm diesen Unterschied überhaupt machen darf) — nicht ein Bußspiegel und weckte in ihm nicht die Frage nach seiner Sünde.¹⁴⁾ Im Gegenteil, er bringt sein Leiden

¹⁴⁾ Bei seinen Gemeinden weiß Paulus von einem Zusammenhang zwischen Sünde und Leiden (1. Kor. 11, 30; 5, 5) und von einem Schmerz, der Reue und Umkehr wirkt (2. Kor. 7, 9. 10). In 1. Kor. 11, 31. 32 will Arthur Titius ein unzweideutiges Sündenbekenntnis des Paulus finden; er rechne sich hier „ausdrücklich in die Zahl derer ein, die vom Herrn gerichtet und gezüchtigt werden, weil sie die eigene Prüfung unterlassen haben“ (Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, 1900, S. 83). Allein da Paulus sonst nie sein Leiden als verdient, als Leiden zur Züchtigung beschreibt und dazu 1. Kor. 11 auch

in eine überraschende Parallele zum Leiden Jesu. Denn er leidet nicht nur um Christi willen (2. Kor. 4, 11; 11, 23; 12, 10); sondern es sind „die Leiden des Christus“, die ihn treffen (2. Kor. 1, 5), so daß sich im Leiden des Apostels das Leiden des Christus und der Kampf gegen den Christus fortsetzt. Beständig erfährt er an sich „die Tötung Jesu“ (2. Kor. 4, 10) und macht es in seiner Führung offenbar, daß auch für die Jünger des Gekreuzigten der Dienst folgerichtig nur ein Sterben sein kann. Er trägt „die Malzeichen Jesu“ an seinem Leibe (Gal. 6, 17), Narben, die er um Jesu willen empfing und die ihn als Eigentum Jesu ausweisen. Er wird hineingezogen in die Leidensgemeinschaft mit Christus und die Todesgestalt des Christus (Phil. 3, 10; auch Röm. 8, 17). Ja, er wagt zu sagen, daß er auffülle, was an den Werten des Christus noch fehlt (Kol. 1, 24), weil er Gottes Willen darin sieht, daß Jesu Leiden sich im Leiden seines Apostels fortsetzt und vollendet. Darum kann er auch seinem Leiden eine heilsame Bedeutung zuschreiben. Und dies nicht nur deshalb, weil er als der Leidende, der selbst Trost hat, andere zu trösten vermag (2. Kor. 1, 4), sondern weil aus seinem Leiden für die Gemeinden Heil erwächst (2. Kor. 1, 6; Kol. 1, 24; 2. Tim. 2, 10), so daß sie es lernen dürfen, für sein Leiden zu danken (Eph. 3, 13; Phil. 2, 17. 18). Dabei wird nicht daran zu denken sein, daß Paulus seinem Leiden „stellvertretenden Sinn nach Analogie des Leidens Jesu“ keinen Anlaß hat — davon ganz abgesehen, daß bei dieser Deutung 1. Kor. 11, 31. 32 einen schroffen Gegensatz zu 1. Kor. 4, 4. 5 bildet —, liegt es sehr viel näher, den Satz als Formulierung einer allgemeinen Wahrheit zu verstehen. Paulus setzt ein „ihr“, das gemeint ist, freundlich-seelsorgerlich in ein „wir“ um, obwohl die Voraussetzung des Satzes für ihn speziell nicht zutrifft. Dieses „wir“ ist ebenso zu verstehen wie das „wir“ mancher Mahnungen, aus deren allgemeiner Fassung in der ersten Person auch nicht gefolgert werden darf, daß Paulus dabei gerade an sich selbst denke. Titius will freilich (a. a. O.) in der gleichen Weise aus Röm. 13, 12 entnehmen, daß Paulus „noch die Werke der Finsternis an sich spüre“; es geht aber nicht an, den Apostel an Schwelgereien und Trüggelagen, an Unzucht und Ausschweifungen, an Streit und Eifersucht, wie sie Röm. 13, 12 ausdrücklich genannt sind, beteiligt zu denken. Alfred Juncker (Die Ethik des Apostels Paulus, I, 1904, S. 222) erkennt die beiden von Titius angeführten Stellen als beweiskräftig an und fügt als ein drittes gleichwertiges „indirektes Sündenbekenntnis“ noch 2. Kor. 7, 1 hinzu (vgl. auch G. Bindemann, a. a. O., S. 92 f. und M. Meyer, a. a. O., S. 33); aber auch hier ist der Schluß gewagt, daß also Paulus bei sich selbst noch Befleckung des Fleisches und des Geistes finde, daß auch Paulus „dem sündlichen heidnischen Wesen in sein innerstes Leben Eintritt verstatet und sich selbst damit an der heidnischen Sünde mitbeteiligt“ (Bindemann S. 93; dagegen auch Meyer S. 46, freilich mit dem seltsamen Versuche, bei Paulus eine Befleckung des Fleisches und des Geistes festzustellen, die keine Befleckung seines Gewissens sein soll).

gibt"¹⁵), als ob das versöhnende Wirken des Christus ergänzt werden könnte; vielmehr wird Paulus sagen wollen, daß gerade sein Leiden und die Art, wie er das Leiden trägt, ihn als Apostel Jesu ausweist, Gottes Wirken durch ihn offenbart, darum Glauben weckt und zum Wachstum der Kirche hilft.¹⁶) Jedenfalls sah Paulus auch in seinem Leiden einen reinen Dienst für Gott, den er mit Freude vollzog (2. Kor. 12, 15; Phil. 2, 17).

4.

Auch Paulus gehört zu den Hoffenden. Seine Frömmigkeit ist Hoffnung, die noch nicht sieht, was sie erwartet (Röm. 8, 24. 25; Gal. 5, 5). Er weiß von einem „Jetzt“ und „Dann“ (1. Kor. 13, 12) und weiß, daß auf die Gegenwart mit ihrer Unvollkommenheit einst „das Vollkommene“ folgen wird (1. Kor. 13, 10). Auch für sich persönlich weiß er von einem „Noch nicht“, weiß er, daß er noch nicht am Ziele ist, sondern noch dem Wettläufer gleicht, der das Ziel vor sich hat (Phil. 3, 12—14; ähnlich 1. Kor. 9, 26; ein Rückblick auf den vollendeten Lauf erst 2. Tim. 4, 7). Worin aber sieht er die Unvollkommenheit, die Not der Gegenwart? Und worauf zielt sein Sehnen? Leidet er vielleicht darunter, daß die Gegenwart noch unter der Herrschaft der Sünde steht, und wird darum die Hoffnung sichtbar, einst von der Sünde frei zu werden?

Das Kernstück der Hoffnung des Paulus ist die freudige Gewißheit, einst bei Christus sein zu dürfen (Phil. 1, 23; 2. Kor. 5, 8). Eben dadurch unterscheidet sich die Gegenwart von der ersehnten Zukunft, daß ihm jetzt die volle Gemeinschaft mit dem Herrn noch nicht geschenkt ist (2. Kor. 5, 6). Darum aber ist volle Gemeinschaft mit dem Herrn noch nicht möglich, weil er noch im Leibe wohnt (2. Kor. 5, 6. 8) oder — der Ausdruck hat gewiß den gleichen Sinn — im Fleische lebt (Phil. 1, 22. 24). Paulus empfand also die Leiblichkeit als Not, weil sie eine Trennung vom Herrn bedeutet. Von der Sünde aber — davon, daß jetzt noch Sünde ihn bände und ein Fernsein vom Herrn schüfe, — ist weder 2. Kor. 5 noch Phil. 1 die Rede.

¹⁵) So Paul Wernle, *Der Christ und die Sünde bei Paulus*, 1897, S. 12.

¹⁶) Es kann nicht als eine glückliche Formulierung anerkannt werden, wenn Wilhelm Mundle (*Das religiöse Leben des Apostels Paulus*, 1923, S. 79) dem Apostel auf Grund dieser Worte vom Leiden für die Gemeinden „ein mystisches Einssein mit der Kirche“ zuschreibt, „das die Individualität des einzelnen und die Gemeinschaft nicht mehr deutlich gegeneinander abgrenzt.“

Derselbe Sachverhalt prägt sich in den Worten aus, die den Besitz des Geistes als den Anfang und das Angeld der Erlösung beschreiben. Paulus sieht im Geiste Gottes die Gabe Gottes, die die Glaubenden als Gottes Eigentum wie durch ein „Siegel“ erweist (2. Kor. 1, 22; Eph. 1, 13; 4, 30), das „Angeld“, das den Empfang des vollen Heils verbürgt (2. Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 14), die „Erstlingsgabe“, die als ein Anfang auf die Vollendung hinweist (Röm. 8, 23). So gewiß der Geist es zur Gewißheit macht, daß der Glaubende Gottes Kind ist (Röm. 8, 16), so bleibt doch auch in dem, der den Geist empfangen hat, ein Seufzen und ein Warten auf die Einsetzung in das Kindesrecht (Röm. 8, 23); denn was im Geist gegeben ist, wirkt sich noch nicht im leiblichen Leben aus; dann erst, wenn auch die Erlösung des Leibes empfangen ist, ist die Gotteskindschaft in Wirklichkeit und Vollkommenheit erlebt (Röm. 8, 23). Ganz ähnlich heißt Eph. 1, 14 der Geist darum „ein Angeld des Erbes zur Erlösung“, weil der Gott, der schon den Geist gegeben hat, einst in noch größerer Gnade und Macht, die das Begonnene vollendet, auch das leibliche Leben neu gestalten und aus den Ketten befreien wird, die jetzt noch getragen werden müssen. Das ist die von Paulus tief empfundene Not dieses Lebens, daß hier am Leibe die erlösenden Kräfte noch nicht offenbar sind, das leibliche Leben noch nicht die Herrlichkeit und Gnade Gottes widerspiegelt, der Leib noch dem Leiden und Sterben unterworfen ist. Noch ist es „ein Leib der Erniedrigung“, der auf die Umgestaltung zur Herrlichkeit des Leibes Christi warten muß (Phil. 3, 21). Den gleichen Gegensatz zwischen dem inneren Leben, in dem durch Gottes Geist Kraft Gottes empfangen und immer aufs neue Gottes neuschaffendes Wirken erlebt wird, und dem Leibesleben, das unter dem Gesetz der Schwachheit und des Todes steht, arbeitet die Gegenüberstellung des inneren und äußeren Menschen heraus (2. Kor. 4, 16; Eph. 3, 16)¹⁷. Immer aber ist in diesem Zusammenhang Kraft und Schwachheit, Bleiben und Vergehen, Leben und Sterben der Gegensatz, nicht etwa Heiligkeit und Sünde. Der Gedanke, daß das leibliche Leben darum Not bedeute, weil es beständig und unvermeidlich in die Sünde führe, tritt an keiner dieser Stellen auf. Im Leibe leben heißt für Paulus offenbar nicht ohne weiteres in der Sünde stehen. Die Erlösung, auf die er wartet, ist hier nicht Erlösung von der Sünde und ihrer Schuld (so Eph. 1, 7), sondern Erlösung vom Leiden und Sterben.

¹⁷) Dem Sinne nach verwandt ist auch der Gedanke von 1. Kor. 13, 8—13, wenn dort das Stückwerk und das Ganze, das immer wieder Ueberholte und das Bleibende, das Verhüllte und das Unmittelbare einander gegenüber treten.

Wie sehr Paulus in der Sterblichkeit des Leibes eine Not sah, unter der er leidet, zeigt sein sehnliches Verlangen nach dem himmlischen Leibe (2. Kor. 5, 2), nach dem Leibe, der des Geistes Art hat und eben darum — im Gegensatz zu dem irdischen Leibe mit seiner Vergänglichkeit, Niedrigkeit und Schwäche — ein unvergänglicher, herrlicher, kraftvoller Leib ist (1. Kor. 15, 42—44). Es wäre der Wunsch des Paulus, er müßte gar nicht durch das Sterben hindurchgehen, sondern dürfte es ohne ein Sterben erleben, wie das Sterbliche die Unsterblichkeit anzieht (2. Kor. 5, 4; 1. Kor. 15, 53). Solange er noch in diesem Leibe lebt, bleibt in ihm ein Seufzen (2. Kor. 5, 4; Röm. 8, 23). Das Ziel hat er erst erreicht, wenn er durch Christus, den Ueberwinder des Todes, zur Auferstehung gelangt ist (Phil. 3, 10—14). Gerade in diesem Zusammenhang aber, in dem Paulus die Sterblichkeit als „Last“ beschreibt (2. Kor. 5, 4), findet sich wieder ein überraschendes Zeugnis für seine Zuversicht, das Wohlgefallen des Herrn zu besitzen (2. Kor. 5, 6—9)¹⁸.

Ein Hoffender, der seufzen und warten muß, ist Paulus nach allen diesen Aussagen nicht, weil er in sich noch Sünde fände, deren Ueberwindung er ersehnt, sondern weil am Leibe mit seinem Leiden und Sterben noch nicht die umwandelnde, Leben schenkende Kraft und Gnade Gottes sichtbar ist, die er von seinem inneren Leben her kennt.

5.

Aber gibt es nicht doch in den Briefen des Paulus eine Reihe von Aussagen, die ganz deutlich zeigen, daß auch er sich im Kampfe mit der Sünde wußte? In der Tat hat man schon manche Worte dafür anführen wollen, daß auch im Apostel das Wissen um Sündhaftigkeit, um Sünde in seinem Christenleben lebendig gewesen sei.

So soll 1. Kor. 9, 23 zeigen, daß Paulus „selbst noch im Werden steht“ und „danach strebt, einer von denen zu werden, an denen das Evangelium seine rettende Kraft verwirklicht“¹⁹). Gewiß weiß er sich noch nicht am Ziel, liegt doch das Urteil des Christus an seinem großen Tage noch vor dem Apostel. Und gewiß weiß er, daß er durch Sünde — im persönlichen Leben oder im Berufswirken, die für ihn in einander verschlungen sind, — das Heil verscherzen würde. Eben darum aber — und das ist doch der Sinn seiner Aussage — stellt er sein Tun und

¹⁸) Dazu prägt A. Titius (a. a. O., S. 86) die schöne Bemerkung: „Wenn irgendwo, so muß sich hier das Innerste seiner Seele uns enthüllen.“

¹⁹) Max Meyer, a. a. O., S. 24.

Lassen entschlossen unter die Regel der Liebe, damit er einst am Heil teilhabe.

Einen noch deutlicheren Beweis dafür, „welche große Rolle die Sünde auch noch im Leben des Apostels gespielt haben muß“, wollte man in 1. Kor. 9, 24—27 finden; die Strenge und der Eifer, die Paulus aufbietet, um seinen Leib zu einem gefügigen Werkzeug zu machen, sollen zeigen, „daß auch er noch fortwährend persönlich mit der Sünde ringt“²⁰). Aber wieder sagt die Stelle dies nicht. Paulus weiß, daß alle schlaffe Bequemlichkeit um den Siegespreis bringt; er weiß, daß insbesondere auch der Leib in straffe Zucht genommen werden muß, soll das Ziel nicht verfehlt werden. Aber gerade dafür stellt er sich den Gemeinden als Vorbild hin. Er begründet die entschlossene Selbstlosigkeit, mit der er gegen sich selbst hart sein kann, damit, daß er nicht selbst verworfen werden möchte. Er spricht aber aus der Zuversicht, daß er den Wettkampf im rechten Ernst und darum auch mit der Hoffnung auf Erfolg führe. Vom Ringen mit der Sünde, die im Leibe ihren Sitz habe, ist hier überhaupt nicht die Rede; sondern Paulus denkt daran, daß er seinem Leibe in schwerer, mühsamer Arbeit und mannigfachem Leiden herbe Entsayungen zumutet und aus ihm das willig gehorchende Werkzeug seines Dienstes macht.

Auch Phil. 3, 12—16 kann nicht als Beweis für Sünde im Leben des Paulus dienen. Denn von sittlicher Unvollkommenheit, von Mängeln und Verfehlungen im sittlichen Streben, wie man sie hier entdecken wollte, ist gar nicht die Rede. Der Apostel weiß, daß er noch nicht am Ziel ist, am Ziel der Auferstehung, das der Ruf von oben ihm zeigte (3, 11. 14)²¹). Das aber ist nichts, wofür er Vergebung brauchte, als ob er schon weiter sein sollte, schon am Ziel sein könnte. Paulus legt in der Tat „das Bekenntnis seiner Unvollkommenheit nicht ab, um an die Gnade Gottes zu appellieren und in Buße und Glauben

²⁰) Max Meyer, a. a. O., S. 26.

²¹) Als Objekt zu der Aussage „nicht daß ich schon ergriffen hätte, schon erlangt hätte“ ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen: die Auferstehung aus den Toten und damit das Teilhaben am Leben des Christus in Herrlichkeit. Offenbar gab es in Philippi Christen, die — ähnlich wie die Schwärmer in Korinth (1. Kor. 4, 8) — schon am Ziel zu sein glaubten, die in schwärmerischer Frömmigkeit die für die Endzeit verheißene Herrlichkeit schon als Besitz ihrer Gegenwart beschrieben; und offenbar war die Frömmigkeit des Paulus selbst nach dieser Richtung von Begnern mißdeutet worden. Vgl. dazu Wilhelm Lütgert, Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich (Beitr. 3. Förd. chr. Theol. 13, 6), 1909, S. 9—14, und Kurt Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, 2. Aufl., 1921, S. 71 ff.

Vergebung der Sünden zu erlangen²²⁾. Eben darum, weil das vom Christus ihm gezeigte Ziel, das Teilhaben am Leben des Christus, noch vor ihm liegt, darum gleicht er dem Wettläufer, der mit gesammelter Anspannung nur auf das Ziel schaut. In ihm lebt ein sehnliches Verlangen, das vorwärts schaut, darum auch eine mächtige Energie, die vorwärts strebt. Von irgend einem Fertigsein und irgend einem Ausruhen will er nichts wissen; dann würde er gewiß den Siegespreis nicht gewinnen. Die vorsichtige Ausdrucksweise in 3, 11 („ob ich etwa hingelange zur Auferstehung“) ehrt die Hoheit des göttlichen Urteils. Aber gerade in dieser vorwärts gerichteten Energie kann Paulus sich der Gemeinde als Vorbild hinstellen (3, 15)²³⁾.

Gerne hat man angenommen, daß Paulus in den Worten, die seine Sehnsucht nach dem himmlischen Leib oder der Freiheit der Kinder Gottes aussprechen (2. Kor. 5, 1—5; Röm. 8, 18—27), letztlich an die

²²⁾ G. Scholz, Zur Lehre vom „armen Sünder“, Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 6, S. 480.

²³⁾ Der in diesen Worten lebende nach vorn gerichtete Wille ist verkannt, wenn man, wie das z. B. Alfred Juncker tut, hier ein Orymoron findet und als die Meinung des Paulus hinstellt: „Die wahre Vollkommenheit besteht gerade darin, daß man sich dauernd seiner Unvollkommenheit bewußt bleibt“ (a. a. O., S. 221). Das Wort des Paulus zielt nicht auf ein bußfertiges, darum dauernd rückwärts schauendes Wissen um Sünde, sondern auf kraftvolle Gestaltung des Lebens vom Ziel her. Darum kann Paulus in ernsthaftem Sinn von Vollkommenheit sprechen (nicht nur hier 3, 15, sondern auch 1. Kor. 2, 6; 14, 20; Kol. 4, 12); „eine nie erschlaffende, beständig auf das Ziel gerichtete Anspannung des Willens ist etwas Ganzes, Vollkommenes, was man von dem bloßen Bewußtsein der Unvollkommenheit nicht sagen kann“ (W. Lütgert, a. a. O., S. 17). — Daß auch Karl Barth in seiner „Erklärung des Philipperbriefes“ (1930, S. 108) in 3, 15 ein Paradox findet (die christliche Vollkommenheit „besteht, paradox gesagt, in der christlichen Unvollkommenheit“) und dann als die wirkliche Meinung des Paulus nur anerkennt: „er ist nicht heilig, nicht gerecht, nicht vollkommen, alles um Christi willen nicht“, das überrascht nicht. Es wird aber zur Erklärung für jenes „wir alle, die wir vollkommen sind“ in 3, 15 nicht genügen, die Vermutung aufzugreifen, daß Paulus hier ein Stichwort der Gegenpartei aufnehme; es muß doch einen Sinn geben, in dem Paulus das Wort ernsthaft auch für sich verwenden kann. Freilich reichen die Andeutungen des Briefes schwerlich für Ernst Lohmeyers Deutung aus, daß „die Vollkommenen“ die Märtyrer der Gemeinde seien, die sich in einer „Uebersteigerung der Märtyrersfreudigkeit und des Märtyrerstolzes“ „von der übrigen Schar der nicht unmittelbar betroffenen Gläubigen abgesondert“ hätten (in Meyers Kommentar, 9. Abtlg., 8. Aufl. 1930, S. 143, 148); so feinsinnig manche Einzelheiten in Lohmeyers Auslegung sind, so wird doch der Text unter einem zu schmalen Gesichtswinkel gesehen, wenn in Phil. 3, 12—16 „ein Märtyrer zu Märtyrern spricht“.

Befreiung von der Sünde denke. „Nur die persönliche Erfahrung mit der Sünde, die nicht aufhört, ihre Ansprüche geltend zu machen, . . . Kann dem Apostel die Bitte um Erlösung des Leibes auf die Lippen gelegt haben“²⁴). Aber wieder ist eben diese Voraussetzung, daß Paulus unter dem Leib leide, weil es ein Leib der Sünde ist, im Text nicht ausgesprochen²⁵). Von dem Hoffen und Seufzen, dem Paulus 2. Kor. 5 Ausdruck gibt, war schon die Rede (S. 131). Dafür, daß Paulus auch Röm. 8 nicht daran denkt, daß der Christ zu seinem Schmerze in diesem Leben immer noch unter der Sünde leidet, kann angeführt werden, daß in der triumphierenden Aufzählung der Mächte, die den Glaubenden von der Liebe Gottes nicht scheiden können (Röm. 8, 31—39), die Sünde nicht genannt ist. Paulus denkt offenbar nur an die Wendung, die das Geschick des Apostels und der Christen überhaupt — etwa auch unter dem Eingriff irgend welcher jenseitiger Gewalten — zum Leiden und Sterben nehmen kann. An dieser These kann doch auch die Beobachtung nicht irre machen, daß Paulus Röm. 8, 34 jedem etwa möglichen verdammenden Urteil gegenüber sich auf Christus beruft. Der Blick auf den Herrn, der starb, aber auch auferweckt wurde (— hier steht ein kennzeichnendes „vielmehr“ —) und nun zur Rechten Gottes lebt und für die Seinen eintritt, begründet den Glauben, daß kein Leiden sie von der Liebe des Christus, von der Liebe Gottes trennen kann. Der Sieg und das Leben des Christus verbürgen den Seinigen, mögen sie noch so sehr eine verfolgte und von mannigfaltigem Leiden bedrängte Schar sein, doch den Sieg und das Leben, das Leben in der Herrlichkeit und Liebe Gottes²⁶). Römer 8 zeigt die gleiche starke Hoffnung wie Phil. 3.

²⁴) Mar Meyer, a. a. O., S. 30.

²⁵) Paul Wernle wird recht haben, wenn er sagt: „2. Kor. 5, Gal. 2 und Röm. 8 ist von Sünde direkt nicht die Rede, und mit Zuversicht dürfte man sie nur dann darin suchen wollen, wenn aus anderen Stellen bewiesen wäre, daß Paulus noch als Christ mit der Sünde ringt“ (Der Christ und die Sünde bei Paulus, S. 17).

²⁶) Die Ausleger des Römerbriefs denken bei 8, 34 freilich gerne an die Befreiung von Sünde und Schuld. So sagt z. B. Frédéric Godet: „Wie sollte der Christ mit solchem Beistand nicht Sieger werden über die Sünde, welche ihm noch anklebt, und wie sollte es ihm nicht gelingen, vor dem Richterstuhl zu erscheinen in einem Zustand, der seinem Haupt keine Unehre macht?“ Nach der Auslegung Theodor Häring's wird „der zusammenfassende Leitsatz (Vers 31, 32) nach zwei Seiten hin erläutert: in V. 34 gegenüber der furchtbarsten Macht, die wider uns auftreten will, unserer Schuld, V. 35 ff. gegenüber den ungezählten Heeren der Uebel, die uns ängstigen wollen“. In Adolf Schlatters Erläuterungen zum Neuen Testament weist schon die Uebersetzung von 8, 32 in die

Weiter sollte Gal. 2, 20 als Zeugnis dafür dienen, daß Paulus „ohne Frage auch bei sich noch Sünde voraussetzt“; sagt er nicht ausdrücklich, daß er noch im Fleische lebt, also den unveröhnlichen Gegensatz von Fleisch und Geist (Gal. 5, 17; Röm. 8, 5. 6) noch in sich trägt? und zeigt nicht der Hinweis auf die geschichtliche Erlösungstat Christi, daß auch Paulus „die Vergebung der Sünden in Christo immer aufs neue im Glauben sich zu eigen gemacht“²⁷⁾? Allein gerade der Vergleich mit Gal. 5, 17 und Röm. 8, 5. 6 beweist deutlich, daß „im Fleische leben“ hier gewiß nicht bedeuten kann, daß Paulus noch das sündliche Denken und Wollen des Fleisches in seinem Widerstreben gegen den Geist, als Feindschaft wider Gott, in sich trage; „im Fleische leben“ ist hier wie Phil. 1, 22 der neutral gemeinte Ausdruck dafür, daß Paulus noch im Leibe lebt und darum freilich der Satz, daß der Christus in ihm lebt,

gleiche Richtung: „wie wird er nicht auch mit ihm uns alles verzeihen?“ und wird dann zur Auslegung gesagt: „Zwei Schwierigkeiten liegen in unserem Leben, und für beide ist die Hilfe vollkommen gegeben. Die erste besteht in unseren Sünden . . . (V. 32—34); die andere Schwierigkeit liegt in der Not des Christenstandes . . . (V. 35—39).“ Aber es ist recht fraglich, ob 8, 32 im engeren Sinn an die Verzeihung aller Sünden gedacht ist; dem Zusammenhang des Kapitels entspricht die Deutung besser, daß Gott in seiner vollendenden Gnade den Seinigen „alles“ oder — genauer gefaßt — „das All“, „die Welt“ zum Erbe schenken wird (vgl. Th. Zahn zur Stelle). Gewiß ist die Vergebung der Sünde Voraussetzung, wenn von jener Gnade Gottes die Rede ist, die den Glaubenden aus allem Leiden zur Herrlichkeit, zu einem vollen Erleben der Liebe Gottes führt. Darum kann Paulus ausdrücklich daran erinnern, daß Gott seinen Sohn für uns dahingab und in dieser Tat, im Tod des Christus seine Liebe zu uns offenbarte; hier klingt in der Rückschau auf das, was den Glaubenden bereits geschenkt ist, der Gedanke der Vergebung an (vgl. zu diesem Vordersatz von 8, 32 auch 5, 8). Aber das eigentliche Thema des Schlusses von Röm. 8 ist doch die jubelnde Gewißheit, daß alles Leiden dieser Zeit daran nicht irre machen darf, daß auf die Kinder Gottes Freiheit und Herrlichkeit und Leben wartet, so gewiß der Christus, der sie liebhat, selbst durch Leiden zur Herrlichkeit erhöht ist. Daß Paulus im Uebergang von V. 34 zu V. 35 den Blick auf eine andere Schwierigkeit wende (M. Schlatter) oder sein Thema nach einer zweiten Seite hin erläutere (Th. Häring), ist jedenfalls gar nicht angedeutet. Und daß wider den Christen im Sinne von Röm. 8 als „furchtbarste Macht“ noch die Schuld auftrete (Th. Häring), steht doch wohl im Widerspruch zur Grundhaltung des ganzen Kapitels (vgl. bes. 8, 1. 6. 9. 14). Der Schluß von Röm. 8 stellt in einheitlichem Gedankengang eine Parallele zu Röm. 5, 9—11 dar, wo gleichfalls — auf Grund der empfangenen Versöhnung durch Jesu Sterben — die Zuversicht ausgesprochen ist, daß die, die einst Sünder waren (5, 8), durch den Christus, der nun der Lebendige ist, das Heil erlangen werden und sich in solcher Heilsgewißheit schon jetzt, mitten in den Trübsalen dieser Zeit, Gottes rühmen dürfen.

²⁷⁾ Max Meyer, a. a. O., S. 31 f.

noch nicht die volle Wirklichkeit umspannt; denn noch ist die Herrlichkeit des Erhöhten an ihm nicht zu sehen, noch liegt die volle, ungehemmte Gemeinschaft mit dem Christus vor ihm. Paulus weiß von einem Leben und Wandeln im Fleisch, bei dem doch das Wollen nicht fleischlich und sündig ist (2. Kor. 10, 3). Wohl aber ist seine Verbundenheit mit dem Christus noch nicht ein Schauen, sondern Glaube (2. Kor. 5, 7)²⁸⁾. Dieses Glauben aber ist sehr ernsthaft die das Leben des Paulus gestaltende Haltung²⁹⁾. Und eben darum verweist er auf die Liebe und Selbsthingabe des Christus, weil diese Liebe und Selbsthingabe in ihm den „Glauben“ als Liebe und Hingabe an den Christus wirkte. Der Glaube, von dem Paulus hier spricht, ist nicht der Trost, daß der Christus in seiner Sünderliebe täglich die Sünde vergebe, die im Fleisch ihre Wurzeln hat, sondern ist ein Ergriffensein von der Liebe des Christus, das in Paulus einen neuen Willen, ein aus dem Geist geborenes und dem Geist gehorames Handeln schuf; von Christus geliebt lebt er für Christus. Recht verstanden ist darum das Wort Gal. 2, 20 gar nicht ein Zeugnis einer dauernden Sündhaftigkeit des Paulus, vielmehr umgekehrt ein mächtiges Zeugnis gerade für sein Bewußtsein, für Gott zu leben (2, 19) und in seinem Leben keinen anderen Inhalt zu haben als Christus (vgl. Phil. 1, 21)³⁰⁾.

²⁸⁾ Mit Recht sieht Kurt Deißner (Paulus und die Mystik seiner Zeit, 2. Aufl. 1921, S. 96) in dem zweiten Satz von Gal. 2, 20 nicht eine Einschränkung, sondern die Erläuterung des ersten Satzes, daß „der bestimmende Faktor im gegenwärtigen Leben des Paulus nicht mehr sein eigenes Ich, sondern Christus sei“; er lebe wohl noch im Fleisch, aber „sein fleischliches Leben, welches er nach wie vor zu führen habe, sei ausgefüllt durch ein Leben im Glauben an den Sohn“. Ähnlich z. B. Juncker (a. a. O., S. 158).

²⁹⁾ Daß der Glaube bei Paulus den Gehorsam auf sittlichem Gebiet einschließt, hat jüngst W. Saring in einem Aufsatz der Zeitschrift für Theologie und Kirche („Der Glaube bei Paulus als religiös-sittliche Forderung verstanden“, 1930, S. 20—41) herausgearbeitet.

³⁰⁾ Sogar Max Meyer Kann (a. a. O., S. 43) zu Gal. 2, 20 sagen: „Ganz gewiß verbindet der Apostel mit diesem Gedanken der innigen Lebensgemeinschaft mit Christo im Glauben, nach der sein eigenes Leben in Christi Leben untergegangen ist, die Vorstellung, daß er in seinem Wollen und Handeln nicht mehr an das Fleisch gebunden ist, ihm das Sündigen innerlich unmöglich geworden ist. Der Herr, der mit seiner lebendigen Persönlichkeit als treibende Kraft in des Apostels Innerem waltet, gibt seinem Leben das entschiedene Gepräge seines „für Gott leben“ (V. 19). Tatsächliches Sündigen in das „im Fleische leben“ zu legen, ist also nicht gestattet.“ Recht mißverständlich und schief ist hier freilich die Formel, daß des Paulus „eigenes Leben in Christi Leben untergegangen“ sei. Der Apostel war nicht Mystiker, der irgendwie eine Verschmelzung mit dem Christus sucht. Durch Christi Leben empfängt

Die Annahme, daß Paulus auch als Christ sich gleichzeitig dauernd als Sünder gewußt habe, wäre sofort bewiesen, wenn die reformatorische Deutung von Röm. 7, 14—25 richtig wäre, d. h. wenn Paulus dort von dem Wiedergeborenen spräche und die beständige Erfahrung seines Christenlebens beschriebe. Allein diese Deutung läßt sich nicht halten³¹⁾. Man kann darum streiten, ob Paulus Röm. 7, 7—13 und 7, 14—25 in einer ganz allgemein gemeinten Schilderung, aber in lebendigem Stil und darum mit einem „Ich“ die Ohnmacht des Menschen unter dem Gesetz darstellen will oder ob er hier eigene schmerzliche Erfahrungen verwertet³²⁾; aber darüber sollte Einigkeit herrschen, daß Paulus in Röm. 7, 7 ff. nicht seinen eigenen Christenstand beschreibt, sondern Besitz und Haltung des Christen — nach dem kurzen Dankruf 7, 25 a — erst wieder von 8, 1 an darstellt. Es kann nicht für die gleiche Zeit von dem gleichen Subjekt die Verhaftung unter das Gesetz der Sünde (7, 23) und die Befreiung von dem Gesetz der Sünde und des Todes (8, 2) ausgesagt werden. Wenn Paulus in 7, 14—24 und 7, 25 b von sich selbst sprach oder doch in der allgemein gemeinten Schilderung

er vielmehr eigenes Leben, ein Leben, das viel mehr als vorher wirkliches Leben und eigenes Leben ist und ihn sagen läßt: „ich lebe für Gott“, „ich lebe im Glauben.“

³¹⁾ An Versuchen, die reformatorische Deutung von Römer 7, die selbst wieder auf Augustins Auslegung in seiner späteren Zeit zurückgeht, auch heute noch festzuhalten, fehlt es nicht; z. B. vertritt sie Theodor Zahn in seinem Kommentar. Doch rechnete sich Paulus gewiß zu „denen in Christo Jesu“, für die Röm. 7, 7—25 eben nicht mehr gilt (8, 1. 2; vgl. 7, 5. 6); 8, 1 als Frage zu fassen, wie Th. Zahn will, ist schon sprachlich sehr bedenklich. Gerne schwächte man, um Röm. 7 auf die Gegenwart des Apostels deuten zu können, die Aussagen des Paulus in unerlaubter Weise ab; es handle sich gar nicht um Worte und Taten, sondern nur um Reizungen und Gedanken, nur um innere sittliche Vorgänge (so z. B. Max Meyer, a. a. O., S. 55); Paulus aber spricht gerade von einem Tun und Wirken und Vollbringen (ποιῶ, πράσσω, κατεργάζομαι).

³²⁾ Werner Georg Rummel hat kürzlich in einer sorgfältigen Untersuchung mit weitgehender Heranziehung der Literatur („Römer 7 und die Bekehrung des Paulus“, 1929 als Heft 17 der von G. Windisch herausgegebenen Untersuchungen zum Neuen Testament erschienen) erneut energisch den Satz verfochten, daß das Subjekt von Röm. 7, 7—13 und 7, 14—25 nicht der Christ Paulus sein könne, sondern nur der Mensch unter dem Gesetz, wie es der Christ nicht nur nach Röm. 8, sondern auch nach Röm. 7, 1—6 gerade nicht mehr ist; damit hat Rummel den weniger gewissen Satz verbunden, daß das „Ich“ von Röm. 7, 7 ff. auch nicht der Jude Paulus vor seiner Bekehrung sein könne und deshalb Röm. 7 für die Biographie des Paulus überhaupt nicht verwertet werden dürfe, weil er nach Phil. 3, 6 bis zu seiner Bekehrung in ungebrochen freudigem Pharisäismus gelebt habe. Ganz ähnlich urteilte Wilhelm Mundle (Das religiöse Leben des Apostels Paulus, 1923, S. 19 f. 122 f.).

eigene Erfahrungen verwertete, so ist das für ihn Vergangenheit, seit er in der Lebensverbindung mit Christus steht und es erfahren hat, daß „das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus“ aus der Gebundenheit an das Gesetz der Sünde und des Todes befreit (8, 1. 2). Es gilt zuerst für Paulus selbst, was er den Christen in Rom zu schreiben wagt: Ihr seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, wenn denn Geist Gottes in euch wohnt; wenn aber jemand Christi Geist nicht hat, so ist der nicht sein Eigentum (8, 9; vgl. 7, 5 „als wir im Fleische waren“)³³).

6.

Liegt nun die Lösung des Rätsels vielleicht darin, daß Paulus zwar von wirklicher Sünde nichts weiß, aber darum in die Reihe der

³³) Solche Aussagen machen es sehr zweifelhaft, ob wir mit einer „dialektischen“ Deutung, wie sie zuletzt Hans Jonas (in der Schrift: Augustin und das paulinische Freiheitsproblem, 1930) versuchte, wirklich den Sinn des Paulus treffen. Die ganze Fragestellung, ob Röm. 7 auf „den Menschen unter dem Gesetz“ oder „den Menschen unter der Gnade“ zu beziehen sei, sei dem Sinn des Abschnittes unangemessen. Zwar spreche Röm. 7 unzweifelhaft vom „Menschen unter dem Gesetz“, aber es spreche hier der „Mensch unter der Gnade“, „der als konkrete Person mit jenem identisch ist“; „hier handelt es sich nicht um zwei verschiedene Menschen, Menschentypen, Entwicklungsstufen, Geschichtsepochen usw., sondern es handelt sich wesentlich um die eine Existenz: sobald der Mensch unter der Gnade von sich als Mensch, von seiner menschlichen Situation sprechen will, kann er sich nur unter dem Gesetze sehen.“ „Die adäquate Selbstauslegung des Gnadenstandes besteht überhaupt darin, sich als eigentlich unter dem Gesetz verhaftet zu bekennen.“ „Im Stand der Gnade ist also konstitutiv der Stand des Gesetzes als abgründiger Untergrund seines eigenen Wirklichseins dialektisch immer mitvollzogen“ (a. a. O., S. 48 f.). Gewiß ist die Situation des Menschen zunächst immer die unter dem Gesetz und wird daraus nie durch uns selbst, nie kraft irgendeiner eigenen Leistung ein Stand über dem Gesetz und unter der Gnade. Es wird auch jeder, der befreiende Gnade erlebte, „sich als eigentlich unter dem Gesetz verhaftet bekennen“. Aber das kann nicht die entscheidende Aussage, nicht der eigentliche Inhalt unseres Bekenntnisses sein, so wenig die Vollkommenheit von Phil. 3 darin bestehen kann, daß man sich dauernd seiner Unvollkommenheit bewußt bleibt (s. Anm. 23). Im Sinne des Paulus muß es als ein entscheidendes Erlebnis, das die Lage des Menschen gründlich verändert und auf das „Einst“ ein anders bestimmtes „Jetzt“ folgen läßt, anerkannt werden, wenn der lebendige Christus einen gebundenen Willen befreit und durch seinen Geist im Menschen ein neues, auf Gott gerichtetes Wollen schafft. Für Paulus handelt es sich doch um zwei bestimmt voneinander geschiedene Stufen, die er mit einem „nicht mehr“ und „jetzt“ gegen einander kontrastiert (Gal. 2, 20). Paulus hat viel zu stark das frohe Bewußtsein gehabt, daß in ihm das Alte vergangen ist und etwas ganz Neues begonnen hat (2. Kor. 5, 17; Röm. 6, 4; Gal. 6, 15), als daß er der Formel hätte zustimmen können, daß der Mensch unter der Gnade mit dem Menschen unter dem Gesetz „identisch“ sei.

„armen Sünder“ gehört, weil auch er den guten Willen nur in beständiger Ueberwindung versuchlicher Regungen behaupten kann? So räumt man etwa mit weit gehenden Formulierungen ein, daß die Briefe des Paulus von einem Wissen um wirkliche Sünde uns nichts zeigen³⁴); aber „der mit der fleischlichen Natur verbundene, angeborene sündliche Gang, der dem Apostel auch nach der Bekehrung noch verblieb“, also „das Erwachen der Erbsünde“, sei es, was das Sündenbewußtsein des Paulus begründe, wenn auch „die vorhandene Möglichkeit nie zur Wirklichkeit geworden“ sei; Paulus habe also wohl unter der Sünde gelitten, aber nicht mit Wissen und Willen Sünde getan; darum kenne er nicht das Bewußtsein eigener Schuld³⁵).

In der Tat werden wir uns Paulus in beständigem Kampf mit Willensregungen denken dürfen, die er verwirft und niederhält. Auch sein sittliches Leben verläuft als Kampf (2. Tim. 4, 7), als Lauf auf ein Ziel hin (Phil. 3, 13. 14) und fordert von ihm Wachsamkeit und Anstrengung (1. Kor. 9, 24—27). Auch er weiß von heilsamer Zucht, die ihn davor bewahren will, daß er in einer Versuchung zu Fall komme (2. Kor. 12, 7), und weiß von der Möglichkeit, daß er bei anderem Verhalten das Ziel verfehlen würde (1. Kor. 9, 27). Auch sein inneres Leben bleibt dadurch stark, daß er von Tag zu Tag, immer neu ein Wirken Gottes erfährt, das Neues in ihm schafft (2. Kor. 4, 16). Darum kann er sich auch in mahnende Worte an die Gemeinden mit einschließen.

Und doch kann es nicht als richtig anerkannt werden, daß sich Paulus um dieser innerlichen Arbeit willen, wegen dieses Kampfes gegen Regungen, die aus der naturgegebenen Art unseres Leibes erwachsen, als Sünder gewußt habe. Es wird doch so sein, daß der Apostel das natürliche Begehren selbst noch nicht Sünde hieß³⁶), sondern in dem Verlangen, das im Menschen kraft seiner natürlichen, „fleischlichen“ Art aufsteigt, erst dann Sünde und Schuld sah, wenn der Mensch mit seinem

³⁴) Max Meyer kann sagen: „Es ist vollkommen ausgeschlossen, daß (seit der Bekehrung) die Sünde jemals mit Bewußtsein des Leibes des Apostels als ihres Werkzeugs sich bedient und somit tatsächlich sich ausgewirkt hat“ (a. a. O., S. 44). „Der Apostel hat das gute Gewissen (seit der Bekehrung) in ständiger Abweisung der Sünde sich rein zu erhalten gewußt.“ „Paulus weiß darum von keinem Bösen, das in seinem Christenleben faktisch zum Ausbruch gekommen und sein Gewissen beschweren könnte“ (S. 47).

³⁵) a. a. O., S. 50 und 51.

³⁶) Darin wird Johannes Gottschick recht haben (Paulinismus und Reformation, Zeitschrift für Theol. und Kirche, 1897, S. 421—423. 439) und nicht Max Meyer (a. a. O., S. 52).

Wollen darauf eingeht. Ein Wort wie Röm. 8, 13 ist hier beweiskräftig: nach dem Fleische leben führt zum Tode; wer aber — in immer erneutem Willensakt — die Praktiken des Leibes tötet und das nicht zum Leben kommen läßt, was die naturhafte Art des Menschen ist, der wird leben. Daß natürliches Wollen „durch den Geist“, in einer von oben geschenkten Kraft, niedergehalten werden muß und das Gute immer nur dadurch getan wird, daß Böses abgewehrt bleibt, das war für Paulus noch nicht Sünde. Er hat das Leben des Christen, der dem Geist gehorsam wird, selbstverständlich nicht mechanisch oder naturhaft, nicht als ein spannungsloses, kampfloses Getriebenwerden gedacht; daß der Geist treibt (Röm. 8, 14), wird eben dann erlebt, wenn man nicht den natürlichen Regungen gehorcht, und erweist sich eben darin, daß die Kraft zur Ueberwindung der aus dem Leibe, aus der Natur des Menschen aufsteigenden Begehrungen gegeben ist. Aber diese Nötigung, ein grundsätzliches Nein zu dem natürlichen, „fleischlichen“ Wollen in den einzelnen Entscheidungen beständig festzuhalten und durchzusetzen, beurteilt Paulus nirgends als Sünde. Kampf muß nicht Niederlage bedeuten. Beharrliche Abweisung des Bösen ist Gehorsam. Ein Kampf, wie ihn Paulus nach 1. Kor. 9, 24—27 und Phil. 3, 13. 14 führte, bringt ans Ziel.

Mehr noch: für Paulus gehörte es — das zeigen Worte wie Röm. 8, 5—9 oder Gal. 5, 16—24 deutlich — zu den Merkmalen seines Christenstandes, daß er nicht das Denken und Wollen des Fleisches in sich herrschen ließ und nicht die Werke des Fleisches tat³⁷⁾; er wagt sogar für sich und alle vom Geist bewegten Christen die Formulierung, daß sie nicht mehr im Fleische sind (Röm. 8, 8. 9; vgl. 7, 5), nicht mehr vom Fleisch umfassen und beherrscht, nicht mehr durch das Fleisch mit seinem gottwidrigen Wollen charakterisiert werden. Davon, daß Paulus in sich einen Willen getragen habe, der zwar nie zu sündigem Reden oder Handeln geführt habe, ihm aber doch als Sünde deutlich gewesen sei, so daß doch noch (trotz Röm. 8, 1) ein verdammendes Urteil auf ihm lastet hätte, — davon lassen seine Briefe nichts erkennen.

³⁷⁾ Wenn Kurt Deißner (a. a. O., S. 141) sagt, daß Paulus sich in den Aussagen, „in denen er von einem Widerstreit des Fleisches und des Geistes spricht (Röm. 8, 12 ff. und Gal. 5, 17)“ „in grundsätzlicher Weise über die im Christenleben wirkenden Faktoren äußert“, so ist der Ausdruck mindestens ungenau; ein in jedem Christenleben ständig wirksamer Faktor war das Fleisch in dem Sinn, den Paulus an diesen Stellen dem Worte gibt, nach seiner Ueberzeugung gerade nicht.

7.

Nirgends hat Paulus den Anspruch erhoben, von Sünde frei zu sein. Auf dieses nur negativ bestimmte Ziel, die Sünde zu überwinden, ist sein Streben nicht gerichtet. Ebenso findet sich bei ihm keine Theorie von der Sündlosigkeit des Christen. Vollends eine Haltung, die mit heimlicher Selbstbewunderung sich der Sündenreinheit freute, dürfen wir bei ihm nicht voraussetzen. In aller Selbstverherrlichung des Menschen, der sich als den Sieger über die Sünde, als den von Sünde Freien sehen möchte, hätte Paulus mit tiefem Ernst Sünde gefürchtet.

Umgekehrt aber gilt: Nirgends findet sich in den Briefen des Paulus ein deutlicher Beleg dafür, daß er auch in seinem Christenleben Sünde gekannt hätte. Wenn er von Sünde in seinem Leben spricht, so denkt er an die Zeit vor seiner Bekehrung. Nirgends spricht er von Verfehlungen in seinem Christenleben, die er zu bereuen hätte, nirgends davon, daß er Gottes Vergebung suche und nur durch Christi Veröhnung auf Gnade im Gericht hoffen könne.

Im Gegenteil, alle Selbstausagen des Apostels sind auf einen überraschend freudigen Ton gestimmt (vgl. S. 121—124). Er hat die Zuversicht, mit Reinheit und Lauterkeit Gott zu dienen (3. B. 1. Thess. 2, 10). Er ist dessen gewiß, daß sein Leben und Wirken allezeit Verherrlichung des Christus (Phil. 1, 20), Christus in allem die Kraft seines Lebens ist (Gal. 2, 20; 2. Kor. 12, 9; Phil. 4, 13). Er blickt darum mit Freudigkeit dem Gericht des Herrn entgegen (1. Kor. 4, 5; 2. Tim. 4, 8).

Gelingt es vielleicht, die Wurzeln dieser freudigen Zuversicht aufzudecken und verständlich zu machen, warum Paulus so von seiner Frömmigkeit sprechen konnte? Schwerlich wird die Erklärung ausreichen, daß die Freude über all das, was den Christenstand vor der vorchristlichen Zeit auszeichnet, in ihm so überwältigend stark war, daß er Mängel, die in sittlicher Beziehung noch vorhanden waren, übersah³⁸⁾? Noch weniger freilich werden wir die Erklärung darin

³⁸⁾ Darin möchte Kurt Deißner (a. a. O., S. 141 f.) die Erklärung dafür finden, daß wir „nirgends auf ein ausdrückliches Sündenbekenntnis bei dem Christen Paulus stoßen“; Paulus sei „von all dem, was seinen gegenwärtigen Zustand gegenüber dem vorchristlichen auszeichnet, so überwältigt, daß er vorzugsweise dem Dank und der Freude über die neue, ihm geschenkte Kraft Ausdruck gibt; dahinter tritt das Empfinden über die Mängel, die in sittlicher Beziehung auch dem Christen noch anhaften, in seinen Äußerungen über den eigenen Besitzstand ganz von selbst zurück.“ In dieser Erklärung ist die Voraussetzung wirksam, daß der Christenstand des Paulus dem unsrigen gleich gewesen sein müsse, darum in sittlicher Beziehung gewiß auch noch Mängel gehabt habe;

suchen dürfen, daß Paulus in spannungsvoller Erwartung des nahen Weltendes nach Art der Schwärmer bereits vorwegnahm und als Besitz der Gegenwart beschrieb, was doch erst Zukunft sein kann und erst die Vollendung bringt³⁹⁾. Beiden Erklärungen ist gemeinsam, daß die Aussagen des Paulus als eine unvollständige Wiedergabe der Wirklichkeit aufgefaßt sind; die Freude über das Empfangene oder die glühende Erwartung des Kommenden lasse ihn über das hinwegsehen, was an der Gegenwart noch mangelhaft ist. Beide Erklärungen lassen Paulus schließlich doch als einen Theoretiker erscheinen, der zugunsten einer Theorie — daß das Neue gegenüber dem Alten etwas völlig anderes sei oder schon die volle Gabe Gottes darstelle — die Wirklichkeit nicht mehr sieht, wie sie ist.

Sind wir wirklich genötigt, im Urteil über den Christenstand des Paulus von seinem eigenen Urteil abzuweichen?

Das entscheidende Erlebnis war und blieb für Paulus die Erfahrung jener Liebe Gottes, die den Christus für Sünder sterben ließ (Röm. 5, 8) und so die Versöhnung schuf (Röm. 5, 10; 2. Kor. 5, 18. 19), jener Gnade, die Paulus persönlich in seiner Bekehrung erlebte (Gal. 1, 15; 2, 20; 1. Tim. 1, 12—14). Diese Liebe aber hat bewegende Kraft, hat gerade auch die Kraft, vom Bösen zu lösen (2. Kor. 4, 1. 2). Im Sterben des Christus hat Paulus so ernsthaft ein Handeln Gottes gesehen, das ihn ganz persönlich trifft, daß er sich von der Sünde völlig gelöst weiß, ihr gestorben ist und nimmermehr in ihr kann leben wollen (Röm. 6, 2). Positiv gewendet: die im Sterben des Christus offenbarte Liebe macht ihn gläubig, löst ihn damit von sich selbst und weckt mit innerlicher Macht die Hingabe, in der Paulus nun für Gott, für Christus lebt (2. Kor. 5, 14. 15; Röm. 6, 22; 7, 4) und in Christus die Norm und den Richtpunkt für das Verhalten in allen Fragen und allen Lagen sieht (Röm. 14, 6—9). Eben die Liebe des Christus, die eine volle Hingabe war, schafft in ihm, dem Glaubenden, eine Hingabe, die wiederum echte Liebe ist und sich in der Treue seines Dienstes, in der

Paulus lasse nur — verständlicher Weise — das Empfinden dafür, das er offenbar gehabt haben muß, in seinen Äußerungen zurüctreten. Aber schon das ist eine nicht ganz richtige Abschwächung, daß Paulus „vorzugsweise“ dem Dank und der Freude über die neue, ihm geschenkte Kraft Ausdruck gebe; wo wird ein anderer Ton, etwa der eines Seufzens über seine sittlichen Mängel, hörbar?

³⁹⁾ So urteilte Paul Wernle in seiner Schrift „Der Christ und die Sünde bei Paulus“ (S. 23: „Das Christenleben ist sündlos, weil es ewiges Leben ist“, S. 24: „Er glaubte, das ewige Leben im vollen Sinn hier schon zu beginnen“), während er sich in dem späteren Werk „Die Anfänge unserer Religion“ wesentlich vorsichtiger ausdrückte.

Hingabe seines Wirkens bewährt (1. Kor. 9, 16—23). Vom Gesetz der Sünde und des Todes durch den Christus befreit (Röm. 8, 2) erweist sich Paulus in seinem Handeln als den Freien, der die Freiheit zum Dienst der Liebe braucht (Gal. 5, 13), als den vom Geist Geleiteten, in dessen Leben die Frucht des Geistes (Gal. 5, 22) zu sehen ist.

Dabei war ein starker Antrieb zu reinem Wollen, zu treuem Dienst, zu selbstlosem Lieben die Stärke und der Ernst seiner Hoffnung. Paulus sah im Christus den Richter, der in unparteilicher Gerechtigkeit nach dem Werk vergilt (2. Kor. 5, 10; Röm. 2, 6—11; Eph. 6, 8). Und er erwartete die Parusie des Herrn und das Gericht in naher Zukunft (1. Theß. 4, 15; 1. Kor. 15, 51). Wir, deren Hoffnung so lahm geworden ist, ahnen kaum, welche Spannkraft der Heiligung in lebendiger Hoffnung liegt.

Alles, was Paulus in dankbarer Zuversicht von der Reinheit seines Wollens und der Hingabe seines Wirkens sagte, wäre nicht möglich gewesen, wenn er irgendwie noch in dem Versuch verfangen gewesen wäre, eine eigene Gerechtigkeit, eine von ihm geleistete Sittlichkeit aufzurichten (Phil. 3, 9). Paulus urteilte aus dem Glauben heraus, aber aus einem Glauben, der mit gegenwärtigem göttlichem Geben als einer Wirklichkeit rechnete. Darum sah er in seinem inneren Leben ein schöpferisches Wirken Gottes, das Altes enden ließ und Neues schuf (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15), ein Wirken Gottes, der das Wollen und das Vollbringen schafft (Phil. 2, 13). Darum lebte er in einer Gemeinschaft mit Christus, die ihn dessen gewiß sein ließ, daß Christus der Grund seines Lebens und die Kraft seines Handelns war (Gal. 2, 20; Phil. 4, 13; 1. Tim. 1, 12). Darum wußte er sich — das alles sind ja im Grunde identische Aussagen — den Geist gegeben, den Geist Gottes, den Geist Christi als lebendige Kraft, so daß er nun zum Dienst Gottes in einem neuen Lebensstand befreit war (Röm. 8, 9; 7, 6; Gal. 5, 25). Er war gewiß überzeugt, die Wirklichkeit seines Lebens zu beschreiben, wenn er Christus als den pries, durch den Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung gewonnen werden, so wirklich gewonnen werden, daß ein frohes Danken und Rühmen — ganz gewiß nicht der eigenen Kraft und Frömmigkeit, wohl aber der schöpferischen Gnade des Herrn — der Grundton des Lebens werden darf (1. Kor. 1, 30. 31). Nicht nur das Wort des Paulus, sondern sein Leben war ein gläubiger Preis der Gnade, die ihn in ihren Dienst genommen und geheiligt und aus ihm einen vor anderen begnadeten Zeugen ihrer Kraft gemacht hatte.

Das Leben des Paulus war voller Spannung. Es ist in der Tat für seine Frömmigkeit „charakteristisch, daß er mitten in der Erhöhung die Erniedrigung, in der Beugung die Höhe, im Verzicht den Besitz, in der Schwäche die Kraft, in der menschlichen Torheit die göttliche Weisheit erfährt. Beides steht bei ihm nebeneinander, ja es liegt in-einander“⁴⁰⁾. Aber es ist ebenso charakteristisch, daß in diese spannungs- volle Reihe von Gegensätzen nicht eingefügt werden kann: er war mitten in der Sünde ein Gerechter und erfuhr mitten in der Rechtfertigung seine Sündigkeit. Paulus wußte sich nicht „zugleich ungerecht und ge- recht“, nicht „in Wirklichkeit Sünder und gerecht nur in der Hoffnung“. Er lebte im Glauben an die Gnade des Christus, die im Sünder durch Vergebung und Heiligung in wirksamer Kraft eine neue Wirklichkeit schafft.

⁴⁰⁾ Wilhelm Lütgert, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth*, 1908 (Beitr. 3. Förd. chr. Theol., 12, 3) S. 118 f.

Die Wortgruppe λειτουργεῖν im Hebräerbrieft und bei Clemens Romanus.

Von Wilhelm Brandt.

Der Hebräerbrieft und der Brief des römischen Clemens haben unter den möglichen Worten für Dienen eine Vorliebe für λειτουργεῖν und verwandte Worte. Es liegt nahe, an dieser gemeinsamen Eigenart das Verhältnis der beiden Briefe untereinander zu untersuchen.

Die gemeinsame Eigenart der Briefe weist ihnen auch irgendwie eine Stelle an in der Geschichte des Dienens in der Kirche. λειτουργεῖν ist ja ein Ausdruck für Dienen. Die Einzelbeobachtungen an den beiden Briefen, die also auch ein Beitrag zur Geschichte des Dienens sind, müssen die Problematik sehen, die diese Geschichte in der alten Kirche beherrscht. Man kennt viel Dienst und Gingabe und bleibt doch auch in den besten und reifsten Leistungen ethischer Besinnung im religiösen Individualismus stecken. Man kommt nicht wirklich zum Bruder¹⁾. Andererseits ist gerade dieser religiöse Individualismus dem Neuen Testament völlig fremd, wie eine Geschichte des Dienens

¹⁾ Ich denke etwa an die Empfehlung der Almosen (2. Clem. 16, 4; Polykarp Phil. 10, 2). Almosen ist letztlich nicht mehr Dienst, sondern Förderung des eigenen Seelenheils. Das wirkt sich aus im Hirten des Hermas (Sim. II, 10). Das wirkt verhängnisvoll bis in die Schriften und Predigten der großen Bischöfe (z. B. Basilius, Chrysostomos, Ambrosius), die echte Liebe kannten und übten, die Anwälte wurden der Armen und Schutzlosen und doch letztlich Kinder ihrer Zeit blieben, in der die Gesellschaft in allen Formen in Atome zerfiel. Ambrosius, de officiis min. I, 11, 38, 39: Wenn du den Nächsten kleidest, so bekleidest du dich selbst mit Gerechtigkeit; wenn du den Fremden unter dein Dach einführst, wenn du den Dürftigen aufnimmst, so erwirbt er dir dafür die Freundschaft der Heiligen und die ewigen Wohnungen (vergl. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit. III. Buch, 3. Kap.).

Was im besonderen für Almosen gilt, gilt im Grunde allgemein. Die ethische Arbeit des Clemens Alex. kreist um die beiden Pole: Erziehung durch den Logos einerseits — Vervollkommenung der Menschheit und des Einzelnen andererseits (Paedagogos, Stromateis). Letzten Endes bleibt Liebe Tugend, wenn auch die höchste, die ihren Wert nicht daher bekommt, daß sie Dienst ist am Nächsten, sondern daher, daß sie für den Einzelnen die höchste Stufe menschlicher Vollkommenheit ist. Auch Ambrosius überwindet grundsätzlich individualistisch bestimmte Tugendlehren nicht; soweit ich sehe, trübt bei Augustin der Gedanke des Genießens des höchsten Gutes die Selbstlosigkeit letzter Gingabe (vergl. die Geschichte der Ethik von Ottmar Dittrich. 1926. II. Band. S. 173 ff.; ferner Goll, Gesammelte Aufsätze zur Kirchen-

im Neuen Testament zeigen würde. Der einzelne ist zur Freiheit berufen, ganz persönlich zum Gehorsam vor dem Herrn der Gemeinde; eben damit ist er in den Dienst gestellt, in Gemeinschaft²⁾. Wo werden diese neutestamentlichen Zusammenhänge aufgelöst? Wo beginnt in der Geschichte des Dienens die Unsicherheit vor den letzten Fragen des Dienens, in der in Liebe und Hingabe der einzelne das Du sucht und schließlich doch sich selber findet?

Eine Untersuchung der Einzelheiten im Sprachgebrauch der Wortgruppe *leitovgyeiv* muß auch diese Fragen im Auge behalten. Selbstverständlich können die entscheidenden Entwicklungen in dieser Geschichte auf der schmalen Basis eines Sprachgebrauchs nicht erschöpfend dargestellt werden. Worte sind aber immer mit sachlichen Anliegen verbunden. Neue Worte sind einerseits Ausdruck sachlicher Veränderungen, die vor ihrem Gebrauch liegen, sie beeinflussen andererseits infolge des Gebrauches sachlich die Geschichte. Auch diese lebendige Einheit von Wort und Sache, von Ausdruck und Anliegen muß die Untersuchung eines Sprachgebrauchs berücksichtigen.

Eine Dreiteilung der Untersuchung liegt im Wesen der Sache: Die Wortgruppe *leitovgyeiv* muß zunächst nach Sprachgebrauch und sachlicher Bedeutung im Hebräerbrief untersucht werden (I), sodann im 1. Clem. Brief (II); schließlich muß der Befund in beiden Briefen miteinander verglichen und nach seiner sachlichen Bedeutung in der Geschichte des Dienens herausgestellt werden (III).

geschichte I, S. 179, und Augustins innere Entwicklung, Abh. der Berl. Akad., 1922).

Eine besondere Stellung in der Geschichte der Ethik nehmen die Mönchsregeln ein. Unter ihnen bedeuten die unter dem Namen des Basilius laufenden einen starken Durchbruch des Dienstgedankens. Sie verstehen wieder den Sinn der Gemeinschaft: „Das abgeschlossene Leben hat zu seinem alleinigen Zweck die Besorgung der eigenen Bedürfnisse. Dieses widerspricht offenbar dem Gesetz der Liebe . . .“ (Ausführl. Regel Frage 7). Doch meint die Regel die Gemeinschaft der Gesinnungsgenossen. Anders geartete Gesellschaft ist zu verlassen, denn sie ist hinderlich auf dem eigenen Wege zur Vollkommenheit. In diesem Zusammenhang soll nur die tiefe Problematik deutlich werden, die diesen Sätzen ungelöst zugrunde liegt.

²⁾ M. E. werden diese Zusammenhänge im N. T. dreifach deutlich: Der gehorsame Sohn, der auf Wort und Werk des Vaters achtet, ist eben damit neben die gestellt, die ihm der Vater gegeben hat. Die Jünger, denen in den Berufungsgeschichten nichts weiter zugemutet wird, als dem berufenden Wort zu gehorchen, werden damit zum Dienst gerufen für die Gemeinde und in der Gemeinde. Die ethischen Mahnungen der apostolischen Literatur haben darin etwas Gemeinsames, daß sie den einzelnen ernst nehmen und doch das Ziel haben, Gemeinde zu bauen.

I.

Λειτουργεῖν im Hebräerbrieff ist mit der Tätigkeit alttestamentlichen Priestertums eng verbunden. „Jeder Priester steht täglich da, den Dienst verrichtend und dieselben Opfer oftmals darbringend“ (10, 11). Die Frage, ob Priester oder Hohepriester gemeint sei, ist nicht von Belang³⁾; jedenfalls stehen *λειτουργεῖν* und *προσφέρειν θυσίας* auf einer Stufe. Das Dienen besteht inhaltlich in dem Darbringen der Opfer⁴⁾. Die Geräte, die der Priester für seinen Dienst gebraucht, heißen *σκεύη τῆς λειτουργίας* (9, 21), die gereinigt werden müssen durch Blutbesprengung, weil sie von sündigen Menschenhänden entweiht sind. Der Dienst derer, die hier auf Erden Gaben darbringen nach dem Gesetz (*ἀρχιερεὺς* 8, 3. *ιερεὺς* 8, 4), wird indirekt 8, 6 zusammengefaßt durch *λειτουργία*: Jesus sei einer vorzüglicheren *λειτουργία* teilhaftig geworden (*διαφορωτέρας τέτυχεν λειτουργίας*).

Wenn schon hier die *λειτουργία* mit dem Werke Jesu in Verbindung gebracht wird, so ausdrücklich 8, 2: Jesus sei *τῶν ἁγίων λειτουργός*. Wie der Zusammenhang eindeutig festlegt, ist zu übersetzen „ein priesterlicher Diener im Heiligtum“⁵⁾. Auch hier ist der *λειτουργός* ein *ἀρχιερεὺς* (8, 1). In der Uebertragung des *λειτουργεῖν* auf das Werk Jesu wird also der Bilderkreis des Priesterdienstes beibehalten.

Wir stoßen bereits auf die Schranke, die jeder Untersuchung eines bloßen Sprachgebrauchs gesetzt ist. Erst in dem Hohepriestertum Jesu bekommt für den Hebräerbrieff *λειτουργεῖν* Inhalt und Vollendung. Das Verständnis des Sprachgebrauchs kann nicht isoliert werden von der Sache, um die es im Hebräerbrieff geht. Dem können wir erst weiter nachgehen, wenn der Ueberblick über den Sprachgebrauch vollständig ist.

Sachlich von geringer Bedeutung ist die Anwendung der Wortgruppe *λειτουργεῖν* auf den Engeldienst (1, 7). Mit einem LXX-Zitat nach Ps. 104, 4 wird von den Engeln gesagt, daß er sie zu Winden mache und seine *λειτουργοί* zur Feuerflamme. Wir brauchen nicht auf die Abweichung des griechischen Zitates vom Urtext zu achten; indirekt werden hier die Engel *λειτουργοί* genannt, die ihre dienende Stellung

³⁾ vergl. die alte Korrektur *ἀρχιερεὺς* (A C P) nach 5, 1; 8, 3.

⁴⁾ *προσφέρειν* ist term. techn. für das Darbringen von Opfern. Matth. 5, 23 f.; 8, 4; Mark. 1, 44; Luk. 5, 14; Hebr. 8, 3 f.; 9, 7. 9. 14. 25. 28; 10, 1. 2. 8. 11. 12; 11, 4. 17; 12, 7; Acta 7, 42 (Amos 5, 25); Barn. 2, 7; 7, 6; 8, 1; vergl. 7, 3 b.

⁵⁾ τὰ ἅγια = Heiligtum. Lev. 16, 2. 3. 16. 17. 20. 23. 27. 33.

dadurch erfahren, daß sie, um ihren Dienst auszurichten, verwandelt werden in die Elemente. Der Hebräerbrief steht hier in spätjüdischer, auch bei Philo wirkender Tradition.

Eben diese Tradition ist wirksam, wenn die Engelwesen *λειτουργικὰ πνεύματα* heißen *εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν* (1, 14). Es ist müßig zu fragen, ob *διακονία* ein Gott oder Menschen erwiesener Dienst sei⁶⁾; jedenfalls wird mit einem *διὰ* der Dienst der Engel zu denen in Beziehung gesetzt, die in den Heilsplan Gottes aufgenommen sind.

Schon die letzte Stelle bringt zum Bewußtsein, daß der Sprachgebrauch erst dann klar übersehen werden kann, wenn die anderen Ausdrücke für Dienen, die der Hebräerbrief gebraucht, mit *λειτουργεῖν* verglichen sind. Nicht *διακονεῖν* ist von den anderen Ausdrücken an erster Stelle zu nennen, sondern *λατρεύειν*. *Λατρεύειν* steht so nahe bei *λειτουργεῖν*, daß es an einigen Stellen ohne Bedeutungsunterschied neben *λειτουργεῖν* gebraucht werden kann. Kap. 8, 5 ist allgemein von Priestern die Rede, die in dieser sichtbaren Welt dem Gesetz entsprechend Gaben darbringen (*προσφέρειν τὰ δῶρα*). Eben diese ihre Tätigkeit wird mit einem *λατρεύειν* zusammengefaßt. *Λατρεύειν* wird gleich Opferdienst; diese Gleichung galt auch für *λειτουργεῖν*. Diese Bedeutung von *λατρεύειν* bleibt an verschiedenen Stellen gewahrt. Die Kultushandlungen, die die Priester verrichten, heißen *λατρεῖαι* (*ἐπιτελεῖν τὰς λατρείας* 9, 6⁷⁾). In diesen Zusammenhang gehört auch die schwierige Aussage von 13, 10: Wir haben einen Altar, von dem zu essen die nicht befugt sind, die dem Zelte dienen (*τῇ σκηνῇ λατρεύοντες*). Wir können in diesem Zusammenhang die Frage offen lassen, ob diese Wendung eine Absage ist an jüdische Priester, die von dem Anteil an Christus ausgeschlossen seien, oder ob wir an ein Verbot der Teilnahme an Opfermahlzeiten zu denken haben⁸⁾; jedenfalls wird in dem Bilderkreis des Dienstes am Altar und im Zelt *λατρεύειν*

⁶⁾ Belege für den Engeldienst bei Strack-Villerbeck III, S. 678 und Riggenbach a. d. St.

Da 1, 14 ein Gen. oder Dativ fehlt, wird an einen Gott dargebracht Dienst gedacht sein. *Διὰ* fast gleich *ὑπὲρ* c. gen.

⁷⁾ Parallelen bei Philo III somn. I, 214 (37), 215 (37), Jos. ant. XIV, 260 (10, 24), Philo V spezial. leg. I, 297 (de sacrificantibus) Jos. bell. jud. I, 153 (7, 6) haben statt dessen *λειτουργίας, πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας, τὰς ἑξ ἑθνῶν θυσίας ἐπιτελεῖν*. Vergl. Riggenbach: Der Brief an die Hebr. zu d. St.

⁸⁾ Ueberblick über die exegetische Diskussion bei Riggenbach 3. d. St. Auch Holtzmann, Lehrbuch d. Neutest. Theologie. 1911. II. S. 341.

gebraucht. Die Anordnungen des Kultus, die Ort und Zeit gottesdienstlicher Handlungen bestimmen, werden *δικαιώματα λατρείας* genannt (9, 1).

Wie die letzte Stelle beweist, ist für *λατρεία* der allgemeine Sinn „Kultus“ möglich. Diese Bedeutung führt aus der Parallele mit *λειτουργεῖν* heraus. *Λατρεύειν* wird in diesem weiteren Sinne die Tätigkeit derer, für die die *λειτουργία* der Priester vollzogen wird. Die Gemeinde verrichtet ihren Gottesdienst in der Opferhandlung der Priester, wie zweimal in einem Zusammenhang, der von der Unzulänglichkeit der alttestamentlichen Einrichtungen handelt, zum Ausdruck kommt. Gaben und Opfer sind unvermögend, den Gottesdienst Lebenden am Gewissen zu vollenden: *κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα* (9, 9). Die Opfer wären eingestellt, wenn die, die den Gottesdienst üben (*οἱ λατρεύοντες*), einmal gereinigt, kein Bewußtsein der Sünden mehr gehabt hätten (10, 2). Die Bedeutungen von *λατρεύειν* und *λειτουργεῖν* gehen auseinander, aber die beiden Worte bleiben in engster Beziehung: In der *λειτουργία* der Priester vollzieht sich die *λατρεία* der Gläubigen; umgekehrt: Die *λειτουργία* der Priester wird dadurch zum Priesterdienst, daß sie bezogen ist auf eine *λατρεία* der Gemeinde.

So ist es zu verstehen, daß Vollendung des Priesterdienstes Vollendung der *λατρεία* bedeutet. Das fehloße Opfer des Christus — wieder stoßen wir auf die Sache, die dem ganzen Bilderkreis Sinn gibt, — reinigt das Gewissen der Christen von toten Werken („uns“) *εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι* (9, 14); das heißt nicht, daß die Gläubigen der neutestamentlichen Gemeinde Priester würden. „Erst als die von der Befleckung durch die toten Werke Gereinigten können die Gläubigen dem lebendigen Gott den ihm gebührenden Dienst darbringen“⁹⁾.

Sachlich ist schon hier, obwohl der Bilderkreis des Kultus gewahrt ist, das *λατρεύειν θεῷ ζῶντι* nicht kultischer Gottesdienst, sondern letztlich das Christenleben. 12, 28 wird der Dank im besonderen ein gottwohlgefälliger Gottesdienst genannt: *ἔχωμεν χάριν δι' ἧς λατρεύομεν* (oder nach *κ P R sy^h* *λατρεύομεν*) *εὐαρέστως τῷ θεῷ*. Der Bilderkreis des Kultus steht auch hier noch im Hintergrund; aber der Kultus der Christenheit ist Dank, zu dem hinzugefügt wird: mit Scheu und Furcht (*μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους*). Diese Erweiterung der Bedeutung von *λατρεύειν* auf das Christenleben, die doch den kultischen

⁹⁾ Riggenbach 3. d. St.

Sinn des Wortes durchschimmern läßt, ist bezeichnend für das ganze Neue Testament¹⁰).

Nur die Beziehung zwischen *λειτουργεῖν* und *λατρεῖν* verbindet unmittelbar und ausdrücklich *λειτουργεῖν* mit Dienstleistungen der Gemeinde, und zwar mit Dienstleistungen, die Gott erwiesen werden. An der Stelle, an der der Brief vom Dienen der Gemeindeglieder untereinander redet, wird *διακονεῖν* gebraucht, jenes Wort vom Dienen, dem jeder sakrale Klang fehlt¹¹). Die Gemeinde habe den Heiligen Dienstleistungen erwiesen und tue es noch (*διακονήσαντες τοῖς ἀγίοις καὶ διακονοῦντες*) (6, 10). Nicht an die Kollekte des Paulus ist zu denken (Röm. 15, 25. 31; 1. Kor. 16, 1; 2. Kor. 8, 4; 9, 2. 12), sondern an Dienstleistungen an (verfolgten?) Christen. Hier kommen Grundlagen neutestamentlicher Liebesübung überhaupt zutage: Sie haben dem Gottesnamen Liebe erwiesen (*ἀγάπην ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*); eben diese Liebe, die dem Gottesnamen erwiesen ist, ist Dienstleistung an den Brüdern.

Nur an dieser Stelle ist im Brief ein *διακονεῖν* zu finden. Sachlich aber hat es hier großes Gewicht. Es ist die Grundlage dafür, daß trotz schwerster Besorgnisse der Verfasser an dem Christenstande der Leser nicht verzweifelt. Gerade dieser Liebe, diesem *διακονεῖν* wird das Gedenken Gottes zugesagt¹²). Sachlich stark betontes Dienen der Gemeinde wird nicht ausgedrückt in dem sakral-kultischen Bilderkreis, der bisher zu beobachten war.

Sachlich, nicht ausdrücklich, scheint nur an einer Stelle dieser Bilderkreis mit dem Verhalten der Gemeindeglieder untereinander in Beziehung zu stehen (Hebr. 13, 15. 16). Auch Wohltun und Mitteilen (dem

¹⁰) Luk. 2, 37; Matth. 4, 10; Joh. 16, 2; Apg. 7, 7. 42. Paulus bezeichnet in der Apg. sein Leben als *λατρεῖν* (24, 14; 26, 7; 27, 23). Apg. 26, 7 und Luk. 2, 37 steht *λατρεῖν* ohne Dativ. Die Gottbezogenheit des Dienens steht auch ohne besondere Angabe fest.

Paulus selbst gebraucht *λατρεία* für den Tempelkult (Röm. 9, 4), erweitert aber ebenfalls das Wort zur Bezeichnung des Christenlebens: Röm. 12, 1; Phil. 3, 2; 2. Tim. 1, 3; mit besonderer Beziehung auf den Aposteldienst (Röm. 1, 9), in malam partem Röm. 1, 25.

¹¹) *Διακονεῖν* stammt aus dem Bilderkreis vom Gastmahl (Mark. 1, 31 und Par.; Luk. 10, 40; Joh. 12, 2; Luk. 17, 8). Der Bilderkreis vom Gastmahl kann zurücktreten, aber es bleibt weiter konkrete Hilfeleistung für das Bedürfnis eines andern (Luk. 8, 3; Matth. 27, 55; Mark. 15, 41; Matth. 4, 11). Matth. 25, 44 werden alle s. g. Werke der Barmherzigkeit zusammengefaßt mit einem *διακονεῖν*. Vergl. Joh. 12, 26. Auch Luk. 22, 24—27 und Mark. 10, 45 lassen die Beziehungen zum Bilderkreis des Gastmahls deutlich erkennen.

¹²) Vergl. 6, 4—8 und 9—10.

Nächsten erwiesen) sind Gott wohlgefällige Opfer. Die θυσίαι stehen neben der θυσία αἰνέσεως (Hos. 14, 3; Ps. 50, 14. 23), die Gott dargebracht wird als καρπὸς χειλέων.

Wir können zusammenfassen: Unter den Worten vom Dienen, die der Hebräerbrieff gebraucht, stehen λειτουργεῖν und λατρεῖν bei weitem im Vordergrund. Beide gehören dem Bilderkreis des alttestamentlichen Priesterdienstes und Opferkultes an. Nur sofern λατρεῖν sich erweitert zur Bezeichnung des Christenstandes überhaupt, steht λειτουργεῖν mit dem Dienen der Gemeindeglieder in Zusammenhang, das aber immer Gottesdienst bleibt. Mit starkem sachlichem Gewicht wird von dem Dienen der Christen untereinander διακονεῖν gebraucht, das mit dem sakral-kultischen Bilderkreis nichts zu tun hat.

Die Wortgruppen λειτουργεῖν und λατρεῖν bekommen erst sachliches Gewicht, weil sie Ausdruck werden für das Werk Jesu. Das ist die Sache, um die es im Hebräerbrieff geht.

Was der Hebräerbrieff unter λειτουργεῖν versteht, wird in letzter Tiefe und Vollendung erst am Werke Jesu deutlich; denn Jesus ist der ἀρχιερεὺς, der λειτουργὸς im Heiligtume und im wahrhaftigen Zelte (8, 1. 2). Er hat eine vorzüglichere λειτουργία als die Priester (8, 6). Sofern Jesus der ἀρχιερεὺς ist¹³), steht er unter der allgemeinen Regel, die 5, 1 aufgestellt wird: Jeder Hohepriester wird aus Menschen genommen und für Menschen bestellt (ὕπερ ἀνθρώπων) in bezug auf das Verhältnis zu Gott (τὰ πρὸς τὸν Θεόν). Beides gibt dem λειτουργεῖν Jesu die Tiefe.

Zum λειτουργεῖν ὑπὲρ ἀνθρώπων gehören die Erdentage des Christus. Sie schaffen die Solidarität mit denen, die er hohepriesterlich vertritt. Der Hohepriester und die, die durch ihn λατρεύοντες sind, müssen solidarisch sein. „Der heiligt und die geheiligt werden, sind alle aus einem. Er scheut sich nicht, sie Brüder zu nennen“ (2, 1) ff.). Sogar im Verhältnis zu Gott ist er den Brüdern gleich. Er ist angewiesen auf Gottvertrauen (2, 13). Das Zitat Jes. 8, 17. 18 ist nur deswegen so eigenartig zerrissen, um auf die Tiefe dieser Solidarität aufmerksam zu machen. Diese Gleichheit mit den Brüdern in allen Stücken ist Dienstausrüstung für den Hohepriester: Damit er barmherzig würde und ein treuer Hohepriester zu Gott (2, 17; 4, 15. 16). Sein Leiden, seine Versuchung wird Hilfe für die, die versucht werden (vergl. 5, 2). Das Erdenleben Jesu in Schwachheit ist Voraussetzung für die λειτουργία des Hohepriesters.

¹³) Hebr. 1, 3; 2, 11. 17; 3, 1; 4, 14; 5, 5. 10; 6, 20; 7, 26; 8, 1; 9, 11.

Zu ihr gehört erst recht das Sterben Jesu. Christus hat sich als Hohepriester selbst dargebracht; einmal hat er sich zum Opfer gebracht (7, 27; 9, 14; 9, 28; 10, 5. 10). Der Hohepriester wird zum Opfertier; die Aktivität des Priesters, die Passivität des Opfertieres werden eine Handlung¹⁴). Die Trennung von Priester und Opfertier ist unvollendetes *λειτουργεῖν*, hier ist die Vollendung. Die Sündlosigkeit Jesu ist im besonderen bezogen auf seine *λειτουργία* als Hohepriester. Die Sündlosigkeit steht dem Hebräerbrief fest (4, 15; 7, 26; 9, 14). So hat dieser Hohepriester nicht nötig, für die eigene Sünde zu opfern, bevor das Opfer für das Volk gebracht ist. Die Sünde derer, die nach der Ordnung Aarons den Priesterdienst tun, ist eine Hemmung ihres Dienstes (5, 3; 9, 7). Jesu Opfer kann unverkürzt anderen zugute kommen (7, 27). Mit der Sündlosigkeit des Hohepriesters hängt es zusammen, daß ein einmaliges Opfer die Notwendigkeit weiterer Opfer aufhebt. Bei jenen ist die Wiederholung Ausdruck der Unzulänglichkeit (*ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν* 10, 1), bei diesem die Einmaligkeit Ausdruck der Vollendung: *μὴ γὰρ προσφορὰ τέτελειώκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοῖς ἁγιαζομένοις* (2, 9; 7, 27; 9, 12; 10, 10. 14)¹⁵).

Jesu Werk bleibt priesterliches *λειτουργεῖν* auch nach dem Opfer. Durch sein Opfer hat er sich den Weg gebahnt zur Rechten Gottes (1, 3; 2, 9; 3, 3; 5, 9; 6, 20; 7, 25; 9, 24. 28; 10, 12). Er ist *εἰς τὸν αἰῶνα* eingesetzt in Priesterschaft, wobei die Ewigkeit der Priesterschaft ebenfalls dienstbezogen ist. Die aaronitische Priesterschaft muß zahlreich sein, weil der Tod hindert zu bleiben. In einförmiger Wiederholung gibt eine Generation den Dienst an die andere weiter (7, 23). Weil Jesus eine *ἀπαράβατον ἱεροσύνην* empfangen hat, ist sein Dienst vollendet: *πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ἰπὲρ αἰτῶν* (7, 25). Gehemmtes Sein ist gehemmter Dienst, aber durch den Tod nicht besiegbares Sein ist Vollendung des Dienstes.

Das ewige Sein des Sohnes ist nicht von dem *ἰπὲρ* getrennt, das sein Werk umschließt: Er ist erschienen vor dem Antlitz Gottes für uns (7, 25; 9, 24). Von hier aus erst wird das priesterliche *λειτουργεῖν* Jesu als Einheit sichtbar. Sein Erdenleben in Versuchbarkeit und Sündlosigkeit, sein Sterben als Opferhandlung ist zu-

¹⁴) Hebr. 9, 14: *ἐαυτὸν προσήνεγκεν ἁμωμον τῷ θεῷ; ἁμωμος* ist term. techn. für die Fehlllosigkeit der Opfertiere, Num. 6, 14; 19, 2 u. ö.

¹⁵) *προσφορά* = Opferhandlung Hebr. 10, 10; Apg. 24, 17. Weitere Belege bei Preuschen-Bauer. S. o. Anm. 4. Vergl. 1. Clem. 32, 2.

sammengefaßt in dem ewigen Eintreten des Priesters für die, die durch ihn *λατρεῖοντες* sind.

Das *λειτουργεῖν* des Hohenpriesters ist nicht etwa nur an Gott gerichtet (*τὰ πρὸς τὸν Θεόν*), nicht ein Werk, das nur in seinem Resultat auf Gott Einfluß, in seinem Anfang nichts mit ihm zu tun hätte. Vielmehr ist es von vornherein begründet in dem Willen Gottes. Das ganze Werk des Christus ist ein Reden Gottes. Seine Priesterstellung hat Jesus auf Grund der Einsetzung Gottes (5, 5); Gott vollendet den Christus durch Leiden (2, 10). Infolgedessen ist sein Leiden Gehorsam (5, 8). Die Ehrenstellung des Christus wird dadurch erwiesen, daß Gott ihn anredet (1, 5 u. ö.). Es gilt für alle Stadien dieser *λειτουργία*: *οἷχ' ἑαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμὴν, ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ* (5, 4). Das Werk, das auf Gott gerichtet ist, geht von ihm aus. Auch das *ἵπερ* des Priesterdienstes ist in seinem Willen verankert.

Λειτουργεῖν ist im Hebräerbrief sprachlich und sachlich mit Priesterdienst verbunden. Der unvollkommene alttestamentliche Priesterdienst, der vollendete Priesterdienst Jesu ist sein Inhalt. Die Unvollkommenheit alttestamentlicher *λειτουργία* wird deutlich an der *λειτουργία* Jesu; umgekehrt: die *λειτουργία* Jesu wird in ihrer Vollkommenheit erst verstanden auf dem Hintergrund alttestamentlichen Priestertums.

II.

Auch beim 1. Clemensbrief ist zuerst der Sprachgebrauch zu untersuchen.

Eine Reihe von Stellen sind in der Parallele zum Hebräerbrief sofort verständlich. *Λειτουργεῖν* ist die Tätigkeit des alttestamentlichen Priesters. Als Mose vorschlägt, eine Bestätigung Gottes für das aaronitische Priesteramt durch ein Wunder zu suchen, sagt er: *ἥς ἂν φυλῆς ἢ ῥάβδος βλαστήσῃ, ταύτην ἐκλέλεται ὁ Θεὸς εἰς τὸ ἱερατεῖν καὶ λειτουργεῖν αὐτῷ* (43, 4). *Λειτουργεῖν* und *ἱερατεῖν* entsprechen einander. Der Dienst ist der Priesterdienst.

Dieser Priesterdienst geschieht am Altar und besteht im Versorgen des Altars. Priester und Leviten seien alle *λειτουργοῦντες τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ Θεοῦ* (32, 2). *Λειτουργία* kommt auf eine Stufe mit der Opferhandlung (*προσφορά*). Nach Gottes Willen sollten *προσφοραὶ* und *λειτουργίαι* nicht ohne Ueberlegung und Ordnung (*οἷχ' εὐκῇ ἢ ἀτάκτως*) geschehen (40, 2). Die *λειτουργία* wird im besonderen Sinne dem Hohenpriester vorbehalten. In dem Zusammen-

hang, der die wohl abgestufte Ordnung so stark betont, werden Unterschiede gemacht: Dem ἀρχιερεὶς sind ἴδια λειτουργία gegeben, dem ἱερεὶς ist der ἴδιος τόπος bestimmt (προσιέταται); den Leviten liegen ἴδια διακονία ob (40, 5). Der eigentlich kultische Dienst kommt dem Hohenpriester zu, die Leviten tun Helferdienste¹⁶). Freilich kann der Unterschied auch wieder aufgehoben werden (41, 2). Begreiflich, da doch alle Gruppen am Kultus beteiligt sind. Jede der Gruppen hat eine λειτουργία. Das geht klar hervor aus der Anwendung ἕκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῇ ἰδίῳ τέγματι εὐαρεστεῖτω θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὠρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα . . . Ganz deutlich enthält diese Anwendung (jeder von uns) eine Erweiterung der Bedeutung der λειτουργία über die Beziehung zum alttestamentlichen Priestertum hinaus. Jeder der Angeredeten hat eine λειτουργία. Dem entspricht es, daß vorher auch der Laien gedacht war¹⁷). Der Laie ist an die Laien-Bestimmungen gebunden (τοῖς λαϊκοῖς προσιτάγμασιν δέδεται). Worin die λειτουργία der Laien bestehen soll, ist nicht gesagt. Sie wird in Beziehung auf den Kultus wesentlich negativ zu bestimmen sein. „Es bleibt wohl wenig mehr für ihn als zu hören und die Eucharistie zu genießen.“

Wie die λειτουργία zur Aufgabe des Laien in dem Kultus der Gemeinde in Beziehung gebracht werden kann, so erst recht zu der der Amtsträger in der Gemeinde. Die Apostel haben διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (durch Belehrung des Herrn in seinen Erdentagen, auf Grund einer Offenbarung des Erhöhten?) erkannt, daß Streitigkeiten entstehen würden, und Bischöfe und Diakonen eingesetzt (44, 1 ff., vergl. 42, 4). Hernach haben sie die Zusatzverfügung gegeben (ἐπινομή)¹⁸), daß, wenn sie entschliefen, andere erprobte Männer ihre λειτουργία empfangen sollten. λειτουργία also ist der Dienst der Bischöfe und Diakonen, einst von den Aposteln eingesetzt¹⁹), λειτουργία ist der Dienst der gegenwärtigen Amtsträger. Sofern die Episkopen (und Diakonen?) beamtete Presbyter sind, haben auch die Presbyter eine λειτουργία. Einige Presbyter in Korinth sind verdrängt aus ihrer untadelig in Ehren verwalteten λειτουργία (44, 6).

¹⁶) Vergl. διάκονος = Helfer. 1. Thess. 3, 2; Eph. 6, 21; Kol. 4, 7.

¹⁷) ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος „Laien“ im Gegensatz zum Priester hier das erste Mal. Vergl. Knopf (Sandbuch zum N. T., Ergänzungsband 1920) 3. d. St.

¹⁸) Vergl. Garnack, Das Schreiben der römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians (J. Clemensbrief) 1929. S. 116.

¹⁹) Auf sie bezieht sich αὐτῶν.

Auch in dieser Anwendung auf Amtsträger in der gegenwärtigen Gemeinde zeigt das Wort Verbindung mit der Welt alttestamentlicher Priesterdienste, zu der es bisher gehörte. Der Dienst der Episkopen wird mit Wendungen aus dem Opferkult beschrieben. Die *ἐπισκοπή* (das Amt des Episkopen) ist ein *προσφέρειν τὰ δῶρα* (44, 4). Die Gaben werden Gemeindegebete sein, die die Eucharistie begleiten, vielleicht die Eucharistie selber²⁰); wie dem auch sei, *λειτουργεῖν* und *προσφέρειν τὰ δῶρα* erscheinen von neuem im Zusammenhang. Aber doch wird das *λειτουργεῖν* derer, die diese *λειτουργία* innehaben, nicht mit kultischen, sondern ethischen Prädikaten beschrieben: Wenn es tadellos gewesen ist, so ist es geschehen *μετὰ ταπεινοφροσύνης, ἡσυχῶς, ἀβαναίως*, in demütigem Sinne, friedfertig und bescheiden (44, 5)²¹). Mit dem so beschriebenen *λειτουργεῖν* kann ein Dativ verbunden werden: *τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ*. Die Prädikate machen unmöglich, hier zu übersetzen: Priesterdienste tun zugunsten der Herde Christi; *λειτουργεῖν* wird zum *διακοεῖν*, zum schlichten Dienst, den die Episkopen der Gemeinde in Demut erwiesen haben.

Wenn so *λειτουργεῖν* Ausdruck werden kann für den Dienst der Gemeindebeamten der Gegenwart, ist es nicht zu verwundern, wenn seine Bedeutung sich erweitert für den Dienst einzelner im Zusammenhang des Heilsgeschehens überhaupt. *Οἱ λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ* sind die Propheten (8, 1). Das Blut des Christus hat der ganzen Welt die Gnade der Buße gebracht (*χάριν μετανοίας*). Was durch Christus geschehen, war zu allen Zeiten da. Noah und Jonas haben Buße gepredigt (7, 4—7). Auch die Diener der Gnade Gottes haben von Buße geredet. Das ist ihre „*λειτουργία*“.

Wie die Predigt der Buße kann auch ganz allgemein Gehorsam Inhalt dieser *λειτουργία* sein. Nachdem die Forderung der Buße mit Nachdruck deutlich geworden ist, werden die Korinther zum Gehorsam aufgefordert: Wir wollen aufsehen auf die, die seiner erhabenen Herrlichkeit vollkommen gedient haben (*λειτουργήσαντες*) (9, 2). Als erster, auf den sich der Blick zu richten habe, wird Henoch genannt, der im Gehorsam gerecht erfunden wurde (*ἐν ὑπακοῇ δίκαιος εὗρεθεῖς*). Noah habe durch seine *λειτουργία* der Welt Wiedergeburt verkündigt

²⁰) Vergl. Knopf 3. d. St.

²¹) Vergl. die Bedeutung der Demut in dem Brief Kap. 16—18. *Ἀβαναίως* ist von unsicherer Bedeutung. Am besten zu vergleichen Clem. Alex. Paid. 3, 34: *φιλανθρώπως, οὐ βαναύσως*. Apost. Const. 2, 3, 3 steht das Wort neben *εὐπλαγῆτος* und *ἀγαπητικός*. „Nicht eng-herzig“ übersetzen Garnack, Preuschen-Bauer.

(9, 4)²²). Die *leitourgia* des Noah kann in dem Zusammenhang nichts weiter sein als das gehorsame Anfertigen der Arche. Die Parallele zu Hebr. 11, 5—7 liegt auf der Hand. Hier wie dort wird die Reihe Henoch-Noah durch Abraham fortgesetzt. Der Hebräerbrief hat in diesem Zusammenhang das Wort *leitourgia* nicht.

Das Wort *leitourgia* greift über die Heilsgeschichte hinaus. Der Clemensbrief preist Kap. 20 (vergl. Kap. 33, 2—6 u. 34, 5 ff.) die Ordnung und den Frieden der Natur. Daß wir hier nach Drews²³) mit großer Wahrscheinlichkeit ein altes liturgisches Stück vor uns haben, hat für unseren Zusammenhang nicht viel zu bedeuten. Der eigene Anteil des Clemens und das liturgische Traditionsgut seiner Kirche lassen sich nicht mehr scheiden. „Das Kapitel ist an die liturgische Praxis angelehnt, aber doch wahrscheinlich zu einem Teil geistiges Eigentum des Verfassers.“ Himmel und Gestirne, die feste Erde und ihre Tiefen, die Wasser des unermesslichen Meeres, das Luftreich, Jahreszeiten und Quellen, alles steht in Eintracht und Frieden. In diesem Zusammenhang heißt es von den Winden: ἀνέμων σταθμοὶ κατὰ τὸν ἰδίον καιρὸν τὴν λειτουργίαν αὐτῶν ἀπροσκόπως ἐπιτελοῦσιν (20, 10). Wie auch immer ἀνέμων σταθμοὶ zu verstehen ist²⁴), der Gedanke ist klar: Auch der Dienst des Windes steht in dieser Ordnung. Die *leitourgia* der Winde ist offenbar das, was sie im Wechsel der Jahreszeiten zur Aufrechterhaltung der Ordnung beizutragen haben. Das ist nicht ein rein profaner Dienst. Ordnung und Frieden der Natur sind Ausdruck des langmütigen Willens Gottes (τὸ μακρόθυμον αὐτοῦ βούλημα 19, 3); sie sind seine Wohltaten (εὐεργεσίαι 21, 1). Die *leitourgia* in dieser Ordnung hat teil an dem Ausdruck des μακρόθυμον βούλημα, ist ebenfalls Wohltat Gottes. Auch die ineinander greifenden Ordnungen sind Ausdruck der Güte Gottes. Jedenfalls kann das Handeln derer, die teilhaben an dem Heilshandeln Gottes in der Geschichte, und das Handeln der unpersönlichen Elemente, die teilhaben an dem Ausdruck des langmütigen Willens Gottes in der Naturordnung, mit dem gleichen Worte *leitourgia* bezeichnet werden.

²²) διὰ τῆς λειτουργίας wird zu ἐκήρυξεν (9, 4) zu ziehen sein.

²³) Untersuchungen über die sog. clementinische Liturgie im VIII. Buch der apost. Konstitutionen. (1. Die clementinische Liturgie in Rom.) 1906. S. 14 ff.

²⁴) σταθμοὶ ἀνέμων ist ein zweifelhaftes Wort. Nach Job 28, 25; IV. Esra 4, 5 „Gewicht“. Der Zusammenhang hier scheint auf „feste Ordnung, Standquartier“ (Knopf) zu führen. Sarnack: „Posten“.

Der 1. Clemensbrief gebraucht die Wortgruppe *λειτουργεῖν* auch über die sichtbare Welt hinaus. Der Dienst der Engel kann ebenfalls mit ihr bezeichnet werden. Auf die Menge der Engel sei zu achten, *πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παρεσιῶτες* (34, 5). Von einem *λειτουργεῖν* der Engel darf die Rede sein, weil die Schrift selbst einen solchen Engeldienst bezeugt: Zehntausend mal zehntausend standen bei ihm, und tausend mal tausend dienten ihm (*ἐλειτουργοῦν αὐτῷ*), und sie riefen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, die ganze Schöpfung ist seiner Ehre voll (Dan. 7, 10 u. Jes. 6, 3)²⁵). Wahrscheinlich gehört auch dieses Zitat zum liturgischen Gut der Kirche. Der unmittelbare Zusammenhang dieser Stellen vom *λειτουργεῖν* der Engel ist außerordentlich bezeichnend. Sie stehen einmal in der schon bekannten Verbindung mit einer Aufforderung zu guten Werken, genauer, sofern die guten Werke der Christen Nach-eiferung sind der Taten Gottes, zum Gehorsam: *ὑποτασσώμεθα τῷ θελήματι αὐτοῦ* (34, 3). Die Aufforderung bekommt Nachdruck durch den Hinweis auf den Dienst der Engel: *πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν*. Dieses Gehorsamsmoment im *λειτουργεῖν* genügt zur Erklärung des Zusammenhangs. Aber dann wird ein liturgisches Stück zitiert. Das ständige Dienen der Zehntausende (*ἐλειτουργοῦν*) ist ein Lobgesang, den auch die feiernde Gemeinde als ihren Lobgesang kennt. In den folgenden Versen versetzt sich Clemens mit den Korinthern in gemeinsamen Gottesdienst: *καὶ ἡμεῖς οὖν, ἐν ὁμοιοῖα ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει . . .* (34, 7). Es kehren technische Ausdrücke der Liturgie wieder²⁶). *Λειτουργεῖν* bildet die Brücke von der Forderung des Gehorsams zum Gottesdienst der Gemeinde. Das ethische und das kultische Moment in dem Worte sind wirksam.

Zum Abschluß muß noch darauf hingewiesen werden, daß auch der Clemensbrief in einem Zitat wörtlich nach Hebr. 1, 7 und wahrscheinlich auch wörtlich nach dem ihm bekannten LXX-Text (103, 4) die Ordnung Gottes in der Natur und die Engelwelt miteinander verbindet: *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα* (36, 3). Auf die Abweichung von dem griechischen Text vom Sinn des Urtextes braucht auch hier nicht

²⁵) Das Zitat ist eine Zusammenstellung aus Dan. 7, 10 u. Jes. 6, 3. Beide Zitate weichen von LXX ab. Wir werden liturgischen Text haben. Gerade die Verbindung der beiden Prophetenstellen ist altes liturgisches Gut. Vergl. Exkurs von Knopf 3. d. St. Drews a. a. O. S. 21 f.

²⁶) *σύναξις, ἑκτενῶς* in bezug auf Beten. Apost. Const. VIII, 6, 5; 7, 1; 10, 22; 12, 27. Konstantinopolitanische Liturgie 12. (Al. Texte 35.)

eingegangen zu werden. Auch hier besagt das Wort in seinem griechischen Gewande, daß die Boten wechselnde Gestalt annehmen und zu Winden und Feuerflammen werden.

Wir können zusammenfassen: Im 1. Clemensbrief wird die Wortgruppe *leitourgeîn* mannigfaltig angewandt: Der Priesterdienst des Alten Testaments, der Dienst der Laien in der Gegenwart, der der Amtsträger in der Gemeinde fällt unter das Wort *leitourgia*. In allen diesen Fällen ist die Beziehung auf den Kultus nicht aufgegeben; doch führen die ethischen Prädikate, mit denen die Amtsführung der Amtsträger bedacht wurde, über den Kultus hinaus. Die Tätigkeit der Männer, die in der Heilsgeschichte eine Rolle gespielt haben, der geordnete Dienst der Elemente in der Schöpfung, der Engeldienst ist ein *leitourgeîn*; auch hier bleibt eine Bezogenheit auf den Kultus und eine Erweiterung des Wortes darüber hinaus charakteristisch.

In Kürze muß der Sprachgebrauch der Wortgruppe *leitourgeîn* abgegrenzt werden gegen den der Synonyma. Der eine erläutert den andern. Die biblischen Wörter *diakoneîn* und *ὑπηρετεîn* fehlen ganz. Nur einmal wird *diakoniai* gebraucht (J. o.) und einmal *ὑπηρεσία* (17, 5) von dem Dienst des Moses. Wenn auch *leitourgeîn*, sofern es den Gehorsams Gesichtspunkt beim Dienen geltend macht, in das Gebiet des *δουλεύειν* hineindringt, so ist doch *δουλεύειν* nicht ganz verdrängt. Das letztere bleibt an einigen Stellen Ausdruck eines gehorsamen Christenlebens: Der Schöpfer des Alls wird die auferstehen lassen, die ihm fromm in der Zuversicht eines guten Glaubens gedient haben (*δουλεύσαντες*) (26, 1, ebenso 45, 7). Jesus selbst wird nach Jes. 53, 12 ein *εἷς δουλεύων πολλοῖς* genannt (16, 12). In dem Gebet, das sicher in Gemeindetradition steht, bezeichnen sich die Betenden selbst als *δοῦλοι* und *παιδίσκαι* (60, 2). Daß das Sklavenverhältnis in dem *δουλεύειν*, das Moment der Unterordnung noch gefühlt wird, beweisen 4, 9; 31, 4 u. 55, 2. Clemens kennt also ein Wort für Dienen, das die persönliche Unterordnung des Dienenden stark betont. Um so bezeichnender ist, daß er auch da, wo ihm nach dem Zusammenhang am Ausdruck dieses Momentes etwas gelegen sein mußte, *leitourgeîn* gebraucht und nicht *δουλεύειν*²⁷⁾. Im 1. Clemensbrief entspricht der Vorliebe für *leitourgeîn* nicht mehr eine Bevorzugung von *λατρεύειν*. Nur einmal kommt *λατρεύειν* vor: Gott sei ein Schützer und Schirmer τῶν ἐν καθαρῷ συνειδήσει λατρευόντων τῷ παναρέτῳ ὀνόματι αὐτοῦ

²⁷⁾ Im Sirten des Hermas ist bezeichnenderweise *δουλεύειν* das führende Wort für Dienen.

(45, 7). Der Sprachgebrauch unterscheidet sich nicht von dem Neuen Testament. Dasselbe gilt von *θρησκεία* (45, 7 und 62, 1). In beiden Fällen ist es gleich Gottesverehrung, Religion.

Wie der Hebräerbrieff 3, 5 nennt auch der 1. Clemensbrieff Moses einen *ἱεράτων τοῦ Θεοῦ*. Diese Bezeichnung ist ausschließlich Mose vorbehalten (4, 12; 43, 1; 51, 3. 5; 53, 5). Hier stand Clemens in einer festen Tradition (Ex. 4, 10. Num. 12, 7. Barn. 14, 4. Weish. 10, 16). Diese Tradition hat sich der Uebertragung des *leitourgeîn* auf Moses widersetzt.

Alle diese Ausdrücke für Dienen, die der 1. Clemensbrieff neben *leitourgeîn* gebraucht, haben gemeinsam, daß sie gottbezogenes Dienen bezeichnen. Für das Dienen der Gemeindeglieder untereinander hat der Brieff unmittelbar kein Wort. Freilich war einerseits die Amtsbezeichnung *διάκονος* eine ständige Erinnerung daran, andererseits wird der Brieff nicht müde, Liebe und Gutes-tun zu fordern (42, 4. 5; 33, 1; Kap. 49, 50).

Bei dem Hebräerbrieff verband sich der Sprachgebrauch der Wortgruppe *leitourgeîn* schließlich mit einem sachlichen Anliegen. Das Werk Jesu sollte mit ihr erfaßt werden. Ist auch im 1. Clemensbrieff ein solches sachliches Anliegen, das alle die einzelnen Verwendungen der Wortgruppe zusammenfaßt?

Jedenfalls ist es nicht das Werk Jesu. Auch der 1. Clemensbrieff kennt im Anschluß an den Hebräerbrieff Jesus als den *ἀρχιερέως*. Er ist der *ἀρχιερέως τῶν προσφορῶν ἡμῶν*, der Schutzherr und Helfer unserer Schwachheit (36, 1). Hohepriester unserer Opfer ist er wohl insofern, als er die Gebete der Gemeinde vor Gott bringt. *Λειτουργία* wird im Brieffe sonst nicht mit dem Werke Jesu in Verbindung gebracht.

Nicht um das Werk Jesu darzustellen, sondern um von den Lesern ein bestimmtes Verhalten zu fordern, verwendet der Brieff *leitourgeîn*. Das ist nicht verwunderlich in einem Brieff, der so sehr darauf gerichtet ist, zu ermahnen und umzustimmen; das ist deswegen nur dann wert, festgestellt zu werden, wenn man ein bestimmtes Verhalten der Leser mit dem *leitourgeîn* in Verbindung bringen kann. Das ist in der Tat der Fall.

Von der allgemeinen Beziehung zur Forderung des Gehorsams war schon die Rede (9, 2. 4; 20, 10; 21, 1; 34, 5). Aber nicht so sehr die Forderung des Gehorsams im allgemeinen ist bezeichnend für den Zusammenhang dieser Stellen, sondern der Gehorsam ist näher bestimmt: Die Leser haben sich gehorsam zu fügen in Eintracht und Ordnung.

Zweimal findet sich diese Zuspitzung in der praktischen Anwendung des *leitουργεῖν* ausdrücklich.

Jener Zusammenhang, der von der *leitourgia* der Winde spricht in der Ordnung der Natur, nennt die Schöpfung ein Friedensziel²⁸⁾. Die Leser werden aufgerufen zu einem Wandel, der dem würdig ist, der dieses Friedensziel gesetzt hat: τὰ καλὰ καὶ ἐνάρεστα ἐνώπιον αὐτοῦ ποιῶμεν μεθ' ὁμονοίας (21, 1 ff). Man müßte den ganzen Zusammenhang zitieren, um verständlich zu machen, was dieser Gedanke für den Brief bedeutet²⁹⁾. Das Verhalten sogar vor dem Herrn der Gemeinde, den Vorstehern, den Jüngeren, den Frauen wird fein und Flug voneinander abgestuft (21, 6). Jedem ist das seiner Besonderheit entsprechende Verhalten zu erweisen („jedem das Seine!“), jeder hat an seiner Stelle das gerade ihm entsprechende Verhalten zu üben — das ist Ordnung und Eintracht, das entspricht dem Kosmos und der besonderen *leitourgia* seiner Elemente.

Im Lichte dieser Zusammenhänge ist auch jene berühmte, für die Geschichte des Dienens so entscheidende Begründung der Tat zu sehen, die unmittelbar neben den paulinischen Formeln von der Rechtfertigung auf Grund des Glaubens steht (32, 4): τί οἶν ποιήσωμεν, ἀδελφοί; ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς ἀγαθοποιίας καὶ ἐγκαταλίπωμεν τὴν ἀγάπην; (33, 1). Gott hat sich mit guten Werken in der Schöpfung geschmückt (33, 7). Alles hat er weislich geordnet und in seine Schranken gesetzt. Diesem Vorbild haben wir zu folgen (33, 8). Wiederum wird so der *ἀγαθοποιία*, zu der hier aufgefördert wird, das Moment der Ordnung beigemischt. Und wenn in der Fortsetzung des *leitουργεῖν* der Engel gedacht wird, das sie seinem heiligen Willen erweisen, so ist doch noch dieser mit seinen Wohltaten Ordnung schaffende und setzende Wille gemeint. In der Anwendung erscheint — nun kultisch-liturgisch — die *ὁμόνοια* der Gemeinde (34, 7).

Wie sehr der Gedanke der Ordnung mit dem Priesterdienst der alttestamentlichen Gemeinde und mit der Anwendung auf die Amtsträger der gegenwärtigen Gemeinde verbunden ist, konnten bereits die Zitate deutlich machen, die den Sprachgebrauch des *leitουργεῖν* erläutern

²⁸⁾ *σκόπος τῆς εἰρήνης* (19, 2) ist auf Kap. 20 zu beziehen.

²⁹⁾ Lehrreich ist der Vergleich mit Apost. Const. VIII. Kap. 32. „C. A. will die Schöpfertätigkeit Gottes preisen, daher sind hier Verba vorherrschend, die dieser Tätigkeit entsprechen. Dagegen kommt es Clemens vor allem auf die ordnende Tätigkeit Gottes bei seiner Schöpfung an, entsprechend dem Ziele seines Briefes; daher erscheint das Verbum *τάσσειν* und fast alle seine Zusammensetzungen“ (Drews a. a. O. S. 18).

sollten. An keiner Stelle ist der Gedanke an die Ordnung so deutlich wie hier: Nicht *ἀτάκτως* sei einst der Dienst geschehen, sondern zu festgesetzten Zeiten und Stunden (40, 2). Je nach der Stufe der Hierarchie hat jemand besondere Verrichtungen, vom Hohenpriester abwärts bis zum *λαϊκὸς ἄνθρωπος*. In der Anwendung für die Gemeinde wird das Verbot ausgesprochen, das festgesetzte Maß des Dienstes zu überschreiten. Jeder in seiner Ordnung solle Gott wohlgefallen (*ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*). Positiv gewendet für den Laien läuft das auf die Forderung des Gehorsams vor dem Amtsträger hinaus. Eigenmächtiges Absetzen des Amtsträgers ist wider die Ordnung, die so tief verankert ist in dem Willen und Werk Gottes! Das zu belegen, hieße den 1. Clemensbrief ausschreiben.

Auch in dieser weiteren Verbindung mit dem sachlichen Anliegen des Briefes behält *leitourgeîn* etwas Schillerndes. In der Verbindung mit dem Moment der Ordnung steht es ganz klar in Beziehung zu dem alttestamentlichen Priesterdienst. Es bezieht sich von da aus am stärksten auf das Verhalten der Gemeinde vor den Amtsträgern der Gegenwart. Dennoch bezeichnet es auch in dieser besonderen Beziehung nicht ein kultisches, sondern ein sittliches Verhalten der Gemeinde. Nicht nur vor dem Amtsträger, sondern vor jedem Stand und in jedem Stand hat es sich zu bewähren. Es steht mit dem Ideal des Verfassers von einem christlichen Gemeindeleben in engster Verbindung: Jeder hat in Ehrerbietung vor der Dienstleistung des anderen das ihm Obliegende zu tun; so ist in der Gemeinde Eintracht und Ordnung.

III.

Der Vergleich der beiden Briefe zeigt zuerst eine Uebereinstimmung: Bei beiden steht die Wortgruppe *leitourgeîn* unter ihren Ausdrücken vom Dienen im Vordergrund. Im einzelnen gehen die Briefe auseinander: Der Hebräerbrief verwendet die Wortgruppe mit der einzigen Ausnahme der dienstbaren Engel für den Dienst der Priester des Alten Bundes und des Hohenpriesters schlechthin. Das Dienen der Gemeindeglieder untereinander steht mit diesem Bilderkreis nicht in direktem Zusammenhang. Der 1. Clemensbrief gebraucht die Wortgruppe vom Dienst Jesu als des Hohenpriesters nicht mehr. Dagegen wendet er sie an auf die Amtsträger der Gemeinde, auf die Kultusplichten der Laien, auf die Dienstleistungen hervorragender Männer in der Heilsgeschichte, schließlich sogar auf die Tätigkeit der Elemente in der Ordnung der Schöpfung.

Die bloße Erweiterung des Sprachgebrauchs ist nicht einmal das Entscheidende. In allen diesen Fällen steht das *λειτουργεῖν* irgendwie in Beziehung zum Tun der Gemeinde. Es gibt im weiteren Zusammenhang Vorbild des Gehorsams in einträchtiger Ordnung. Es gehört mit zum Ideal des Verfassers von gegliederter Mannigfaltigkeit, in der jeder an seiner Stelle das ihm Obliegende tut.

Wenn man nur auf die beiden Briefe sieht, wird man in der Tat urteilen müssen, daß sie bei sich berührendem Sprachgebrauch nicht viel Gemeinsames haben³⁰⁾. Die sachlichen Anliegen, um die es geht, sind in beiden Briefen verschieden. In der Verwertung des Wortes *λειτουργία* für das Gemeindeleben der Gegenwart, für die Amtsträger der Gemeinde usw. klingt ein Ton, der dem Hebräerbrief fremd ist. Das wird auch dann nicht gemildert, wenn man bedenkt, daß auch nach dem Hebräerbrief das *λειτουργεῖν* des Priesters in einer Ordnung geschieht. Es gibt ein Priestertum *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ* und eins nach der Ordnung Aarons (7, 11). Aber diese Ordnung ist doch nicht mit dem zu vergleichen, was der 1. Clemensbrief unter Ordnung und Eintracht versteht.

Wie ist diese Verschiedenheit zu beurteilen und was bedeutet dieser Tatbestand für die Geschichte des Dienens in der christlichen Kirche?

Man kann den Unterschied zunächst wieder als eine Entwicklung im Sprachgebrauch der Wortgruppe *λειτουργεῖν* verstehen, eine Entwicklung von kirchengeschichtlicher Bedeutung.

Beide Briefe legen nahe, ihre Verwendung der Wortgruppe *λειτουργεῖν* mit den LXX zu vergleichen; denn sie sind beide durchsetzt mit Zitaten aus der griechischen Bibel. Auch der 1. Clemensbrief setzt die Autorität des Alten Testaments voraus. In seinem griechischen Gewand ist es die Bibel der Gemeinde. Die Demut des Christus 3. B. wird nicht etwa veranschaulicht durch Ereignisse aus dem Leben und Leiden Jesu, sondern durch Jes. 53 (Kap. 16).

Die LXX beziehen ebenfalls die Wortfamilie *λειτουργεῖν* auf den Priesterdienst. *Λειτουργεῖν* und *ἀναφέρειν* gehören auch dort zusammen (Ex. 30, 20); Priester tun ihre Dienste (*λειτουργοῦντες*) dem Altare (Joel 1, 9, 13). Sie dienen im Heiligtume (*ἐν τῇ ἁγίῳ*) (Ex. 45, 4) oder *ἐν τῇ σκηνῇ* (Num. 4, 41. 37. 1. Chronik. 6, 32 u. ö.); sie verrichten die *ἔργα τῆς σκηνῆς*. Sehr bezeichnend ist die Wendung *λειτουργεῖν τὴν λειτουργίαν* oder *τὰς λειτουργίας* für das Ausüben des Priesterdienstes (Num. 8, 22; 16, 9; 18, 6. 7. 21. 23; 2. Kön. 19, 18).

³⁰⁾ Harnack. a. a. O. S. 85. Anm. 2.

Die Verwandtschaft dieses Sprachgebrauchs mit dem der beiden Briefe ist so klar, daß diese Zitate, die sie im besonderen zeigen, genügen. Alle Glieder der Wortfamilie λειτουργεῖν, auch λειτουργός, bleiben in der griechischen Bibel in Parallele mit den beiden Briefen. Wenn auch für λειτουργός die profane Bedeutung von „Diener“ mehr vorkommt (2. Kön. 13, 18; 1. Kön. 10, 5; 2. Chron. 9, 4; Sir. 10, 2), so zeigt doch eine entscheidende Stelle ganz deutlich die Verbindung mit dem Priestertum: ἱερεῖς κυρίου κληθήσεσθε, λειτουργοὶ θεοῦ (Jes. 61, 6).

Sogar das Verhältnis zwischen λειτουργεῖν und λατρεῖν, das im HebräerbrieF zu beobachten war, ist im allgemeinen bei den LXX zu finden. Λατρεῖν wird von dem Volk gesagt, das den Kult oder die einzelnen Kulthandlungen durch die Priester ausübt (Ex. 4, 23; 7, 16; 3, 12). Der Ritus des Passahfestes ist eine λατρεία (Ex. 12, 25. 26; 13, 5). Die λατρεία wird entweder dem Gott Israels dargebracht oder anderen Göttern (Deut. 11, 16. 28; 12, 2; 13, 2. 6. 13; 17, 3 u. ö.). In der λειτουργία der Priester vollzieht sich die λατρεία des Volkes³¹⁾.

Daß der HebräerbrieF und der 1. ClemensbrieF unter dem Einfluß dieses Sprachgebrauchs stehen, liegt auf der Hand³²⁾. Der HebräerbrieF fügt sich ihm restlos ein. Auch beim 1. ClemensbrieF zeigt er seine Kraft. Er zeigt sie vor allem darin, daß auch die Tätigkeit des Episkopen, auf den das Wort doch nur uneigentlich angewandt wird, im Darbringen von Opfern besteht (44, 4). Beide Briefe stehen in dem gleichen Zusammenhang. Für beide ist die Wortgruppe λειτουργεῖν verbunden mit Priesterdienst und Opferkult.

Der 1. ClemensbrieF unterscheidet sich dadurch von dem an die Hebräer, daß er nicht restlos auf dem Hintergrund der Sprache der griechischen Bibel zu verstehen ist. Gerade an ganz entscheidender Stelle, an der der BrieF das Wort überträgt auf den Dienst der Episkopen, gebraucht er Wendungen, die überraschend an hellenistischen Amtsstil erinnern. Sowohl die Ausdrücke für das Einsetzen der Amtsträger (καθιστάνειν; συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης) als auch die für ihre tadellose Amtsführung sind voller Anspielungen auf Wen-

³¹⁾ Einzelne wirkliche oder scheinbare Ausnahmen tun hier nicht viel zur Sache (Ps. 101, 6; Sir. 4, 14, vergl. Cremer-Kögel: Wörterbuch der Neutestamentl. Gräzität 10. A. 1915, S. 664). λειτουργεῖν ist weit-
aus am häufigsten Uebersetzung von לָמַד, λατρεύειν von לָמַד.

³²⁾ Auch Josephus an entscheidender Stelle: bell. jud. II. 409 (17, 2).
Eleazar überredet τοὺς κατὰ τὴν λατρείαν λειτουργοῦντας μηδενὶ ἄλλοτρίῳ
δῶρον ἢ θυσίαν προσδέχεσθαι.

dungen, wie man sie täglich in bezug auf profane Amtsträger hören konnte³³). Ehrenamtliche Dienstleistungen im Staate sind bei den Klassikern *leitourgiai*; öffentliche Pflichtämter werden in den Papyri und Inschriften so genannt³⁴). Das Wort kann die Beziehung auf die Öffentlichkeit verlieren und den privaten Dienst des einzelnen bezeichnen³⁵). Auch im kultischen Sinne wird es auf heidnischem Gebiet gebraucht³⁶). Das kann nicht Wunder nehmen; denn den Uebersetzern des Alten Testaments mußte es doch irgendwie geeignet erscheinen zur Wiedergabe von kultischen Diensten für die Gemeinde. Man wird also nicht mechanisch einen „biblischen“ und einen „profanen“ Sprachgebrauch sondern dürfen. Der biblische Gebrauch der Worte ist nur ein Beispiel für die Möglichkeit sakraler Verwendung der Wortgruppe *leitourgeîn*. Aber nicht darauf kommt es an, ob etwa die biblische Sprache eine neue Wortbedeutung geschaffen hat, sondern darauf, daß für einen griechischen Leser der LXX im 1. Jahrhundert das Wort aus zwei verschiedenen Welten seinen Inhalt bekam. Die Wortgruppe *leitourgeîn* bekam einerseits Inhalt durch die Tätigkeit alttestamentlicher Priester, sie mußte andererseits erinnern an die Dienstleistungen der Beamten in den verschiedenen politischen Gemeinwesen.

Der 1. Clemensbrief ist ein „Zweifarbendruck“³⁷) auch in bezug auf den Gebrauch von *leitourgeîn* usw. Dabei ist es entscheidend wichtig,

³³) Belege s. bei Knopf zu 44, 3.

³⁴) Dem. Lept. (ed. Wolf). S. 85 f. Plato Leg. XII. 949 u. ö. Aus dem 3. Jahrh. v. Chr. ἡ εἰς Ἀλαβάστρων πόλιν λειτουργία. P. Sib. 78, 4; 9. Aus späterer Zeit (3. Jahrh. n. Chr.) besonders bezeichnend: P. Gr. 1119, 16, 18 ἀρχαὶ καὶ λειτουργίαι „Ehrenämter und Pflichtämter“. P. Soc. 86, 11: δημοτικὴ λειτουργία; P. Gr. 1204, 14, 21: πολιτικὴ λειτουργία B. G. U. 159, 4; 5: δημοσία λειτουργία.

Weitere Belege vor allem bei Preisigke II, 12, 44 ff. und Moulton-Milligan IV, 372. Vgl. auch Lohmeyer (Der Brief an die Philipper. 1930) zu Phil. 2, 25 S. 119 Anm. 2.

³⁵) Polyb. 6, 33, 6. Diod. Sic. 1, 73: vom Krieger; Polyb. 3, 93, 4: vom Handwerker. Ähnlich Sirach: 10, 25: οἰκέτῃ σοφῶ ἐλεύθεροι λειτουργήσουσιν. P. Petr. III, 46, 3, 5 (λειτουργός).

³⁶) Die Belege wurden schon von Deißmann B. St. S. 137 gebracht. Sie beziehen sich vor allem auf Aegypten: P. Lond. 33, 3 (2. Jahrh. v. Chr.) für λειτουργία P. Lond. 22, 17 (2. Jahrh. v. Chr.): λειτουργίαι τῷ θεῷ. P. Lond. 33, 28. Aus der Sammlung Dittenberger 3. Aufl. 717, 23: ἐλειτουργήσαν ἐν τῷ ἱερῷ εὐτάκτως. 736, 73. 74. 97. B. G. U. 1006, 10. P. Par. 33, 19. P. Tebt. II 302, 30. Weitere Belege bei Preuschen-Bauer.

³⁷) Garnack a. a. O. S. 80 ff.

daß man sieht, daß auch ein Zweifarbendruck ein einheitliches Bild ist. Nicht das ist in erster Linie von Bedeutung, daß im 1. Clemensbrief sich zwei Welten berühren, sondern daß etwas Neues wird. Die Erinnerung an das profane Amt machte das Wort geeignet für die Tätigkeit des Amtsträgers in der Gemeinde. Es bezeichnet seine Amtsführung in Leitung und Liebestätigkeit. Für diese Amtsführung passen die ethischen Prädikate: „Mit demütigem Sinn, friedfertig und bescheiden.“ Die Erinnerung an das profane Amt, verstärkt durch Einflüsse der Stoa³⁸⁾, bildet eine Brücke zu den Momenten der Ordnung; sie kann die Forderung des Gehorsams nahelegen; sie macht das Wort geeignet für jede Dienstleistung, die im Zusammenhang einer Ordnung und Gliederung im Interesse anderer geschieht. Die Erinnerung an die Kultushandlungen der alttestamentlichen Priesterschaft hebt das alles aus der profanen Sphäre. Sie rückt die kultischen Betätigungen der Gemeindeleiter oder des Leiters in den Mittelpunkt, im Kultus selbst wiederum die Opfervorstellung. Sie macht die Ordnung zur hierarchischen Ordnung, den Gehorsam vor dem Amtsträger zum Gehorsam vor der Gottesordnung. Wir sehen aus nächster Nähe, wie so etwas wie ein geistliches Amt entsteht. Ein Wort kann jetzt die Tätigkeit der Amtsträger in Leitung, Liebestätigkeit und Kultus zusammenfassen. Was der 1. Clemensbrief meint, ist weder alttestamentliches Priestertum noch profanes Amt, sondern etwas Neues.

Dieses Schillern im Sprachgebrauch des Wortes *leitourgeîn* ist auch im Neuen Testament zu finden. Sei es, daß an private Dienstleistung einzelner zu denken ist, die die Wortgruppe ja auch ausdrücken kann (Röm. 15, 27; 2. Kor. 9, 12; Phil. 2, 25; 2, 30), sei es an öffentliche Dienstleistungen (Röm. 13, 6), immer bekommt die Wendung bei Paulus ihre Tiefe dadurch, daß auch die sakrale Bedeutung mit hineinspielt. Auch in fleischlich-irdischen Dingen kann man einander Priesterdienste tun (Röm. 15, 27). Die Beamten des Staates sind *leitourgoi* θεοῦ, weil der Staat zugleich eine Ordnung Gottes ist (Röm. 13, 6). Man hat den Eindruck, daß die paulinischen Formulierungen zugespitzt sind; sie lassen paradox die profane Bedeutung privater, öffentlicher Dienstleistungen zusammenfallen mit der sakralen. Im 1. Clemensbrief sind die Formulierungen nicht mehr überraschend zugespitzt. Die sakrale und profane Bedeutung des Wortes haben sich spannungslos ineinandergeschoben.

³⁸⁾ Zu den Einflüssen der Stoa, vergl. vor allem Knopf 3. Kap. 20 und Garnack a. a. O. S. 84.

Die Entwicklung, die die beiden Briefe in sich darstellen, muß hingestellt werden in die Geschichte des Dienens, sofern sie in neutestamentlicher und nachapostolischer Zeit sichtbar wird. Erst so erschließt sich die sachliche Bedeutung des in beiden Briefen vorliegenden Befundes ganz. Gemessen an dem übrigen neutestamentlichen und nachapostolischen Tatbestand haben beide Briefe auch sachlich etwas Gemeinsames: Sie bedeuten den Einbruch des *leitourgeîn* in die Geschichte des Dienens, der Gebräuerbrief in bezug auf den Dienst Jesu, der 1. Clemensbrief in dem eben dargelegten Sinne in bezug auf die Amtsträger.

Wir stehen vor der eigenartigen Tatsache, daß in den apostolischen Aussagen des Neuen Testaments in drei verschiedenen Wendungen vom Dienen Jesu die Rede ist, von denen jede ihre Eigenart deutlich erkennen läßt. Röm. 15, 8 heißt es, Jesus sei ein Diener der Beschneidung geworden zum Erweis der Wahrhaftigkeit Gottes: *διάκονον γενεῖσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας Θεοῦ*. In der bekannten Stelle des Philipperbriefes 2, 7 wird Jesus indirekt ein *δοῦλος* genannt (*μορφῇν δούλου λαβών*); dem fügt der Gebräuerbrief hinzu: Jesus ist der *leitourgḗs tōn agiōn* (8, 2)³⁹. Alle diese Ausdrücke lassen die besondere Eigenart des Wortes erkennen, mit dem sie von dem Dienst Jesu reden. Daß Jesus ein *διάκονος περιτομῆς* gewesen sei, wird denen gesagt, die einander aufnehmen sollen, „wie auch Christus euch aufgenommen hat“ (Röm. 15, 7)⁴⁰. Jesus hat der Beschneidung seinen Dienst erwiesen und damit die Verheißungen wahrgemacht, die den Vätern gegeben. Es sind die Verheißungen, die von der Bekehrung der Seiden reden. So hat der Christus Israel gedient, und so führt der Weg zu den Seiden. Wir haben einen tiefen Ausdruck vor uns für die Begrenzung des Dienstes und seine umfassende Weite. Der Genitiv bei *διάκονος* zeigt an, wem der Dienst zugute gekommen ist. Der *διάκονος* ist Diener in bezug auf den Nächsten⁴¹.

³⁹) Von der entrüsteten Frage des Paulus: *ἀρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος*; Können wir hier absehen. Sie bietet höchstens einen Beitrag zum Sprachgebrauch.

⁴⁰) Wir lesen *ὑμεῖς*, gewichtigen Zeugen folgend: A C u. a. Die Anrede faßt die ganze Gemeinde zusammen, der die Pflicht zur Einheit dadurch eingeschärft wird, daß Paulus zeigt, wie der Christus Juden und Seiden seinen Dienst erwies.

⁴¹) Siehe die Anmerkung für *διακονεῖν* (Anm. 11).

Bei *διάκονος* ist ebenfalls noch die Verbindung zum Bilderkreis des Gastmahls zu erkennen: Joh. 2, 5. 9. Im weiteren Sinne wird es auf den Nächsten bezogen: Mark. 10, 43; 9, 35; Matth. 20, 26;

Eine ganz andere Beziehung hat das Dienen des δοῦλος. Der Erscheinungsform Gottes⁴²⁾ entspricht Phil. 2, 7 die μορφή δοῦλου. Der neue Zustand, der aus der Annahme der Erscheinungsform des Knechtes entsteht, ist das Dasein in Menschengleichheit. Die Betätigung in diesem Zustande ist Gehorsam: γενόμενος ὑπὸ φόβου μέχρι θανάτου κτέ. „Zur Erscheinungsform Gottes gehört das Sich-selbst-bestimmen, statt dessen nimmt er die Erscheinungsform dessen an, der vom Gehorsam lebt“⁴³⁾. Der δοῦλος ist gehorsam. Nicht darauf ist die Aufmerksamkeit gerichtet, wem der Dienst zugute kommt, sondern darauf, daß der dienende Knecht gehorsam ist. Sofern Jesus διάκονος ist, kommt sein Dienst anderen zugute; sofern er δοῦλος ist, ist er gehorsam. Auch hier faßt Paulus das gesamte Erdenleben Jesu zusammen⁴⁴⁾.

23, 11. Die Angabe dessen, dem der Dienst zugute kommt, tritt im Genitiv zu διάκονος. Röm. 16, 1 δ. τῆς ἐκκλησίας; vergl. Kol. 1, 25. Wie sehr bei dieser Verbindung dieser Gedanke an den, dem der Dienst zugute kommt, vorherrscht und nicht etwa der Gedanke des Gehorsamsverhältnisses zwischen Knecht und Herr, beweist Gal. 2, 17: ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος;

Das ist festzuhalten, auch wenn der Genitiv tatsächlich den Herrn angibt, dem der Dienst geschieht. Röm. 13, 4; 2. Kor. 6, 4; 1. Theß. 3, 2 (θεοῦ διάκονος); 2. Kor. 11, 23; Kol. 1, 7; 1. Tim. 4, 6 (διάκονος Χριστοῦ); Eph. 3, 7; Kol. 1, 23 (vergl. 1. Theß. 3, 2) (εὐαγγέλιον); in malam partem 2. Kor. 11, 15 (τοῦ σατανᾶ).

Wie die Analogie 2. Kor. 3, 1 διάκονοι καινῆς διαθήκης nahelegt, können wir in all diesen Genitiven die allgemeine Angabe der Zugehörigkeit finden. Konkret freilich besteht die Zugehörigkeit des διάκονος zu der Größe, die der Genitiv angibt, darin, daß auch hier dieser Größe der Dienst des διάκονος zugute kommt. Zu dieser konkreten Fassung scheint mir vor allem die Verbindung mit εὐαγγέλιον zu drängen. (Vergl. Schmitz: Die Christugemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauchs. 1924. S. 223.)

⁴²⁾ der μορφή θεοῦ. Theodotion übersetzt Dan. 4, 33; 5, 6. 10; 7, 28 μορφή, wo LXX δόξα haben.

⁴³⁾ Lohmeyer 3. d. St.

⁴⁴⁾ δουλεύειν-δοῦλος jetzt auch im übrigen Neuen Testament das Dienen in Beziehung zum Herrn und stellt es unter den Gesichtspunkt des Gehorsams. Δοῦλος und κύριος entsprechen einander: Matth. 6, 24; Luk. 16, 13; Matth. 10, 24. 25; Joh. 13, 16; 15, 20. Δοῦλος ist im Neuen Testament die übliche Bezeichnung für Knecht: Matth. 8, 9; Luk. 7, 2 u. ö.; im Gleichnis: Matth. 21, 34; 22, 3. 4. 6. 8. 10; Luk. 14, 17. 21. 22. 23; Matth. 24, 45. 46. 48 u. ö.

Da δουλεύειν immer abhängig ist von dem Herrn, dem der Dienst geschieht, hat es etwas Ausschließendes: Matth. 6, 24; Röm. 6, 16. 17. 20; 16, 18; Gal. 4, 8. In diesem Sinne kann δουλεύειν, das Gott erwiesen wird, in scharfen Gegensatz gestellt werden zur Knechtschaft vor Menschen: 1. Kor. 7, 21. 22. 23; Eph. 6, 7; 1. Petri 2, 11; vergl.

Die Aussage des Gebräuerbriefes hat neben diesen beiden einen neuen Klang. Sachlich freilich kann sie mit Phil. 2, 6 enger zusammenhängen, als es auf den ersten Blick scheint. Das verbindende Glied kann Jes. 53 sein. Der Knecht wird wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt (ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἵχθη). Der Opfergang des Lammes ist sein Knechtesdienst (ἐν δουλείοντα πολλοῖς Jes. 53, 7. 11. Vergl. 1. Clem. 16, 2). Das passive Leiden des Lammes war gleichzeitig das aktive Handeln des Priesters. Jesus heiligt sich für die Seinen (ἀγιάζειν Joh. 17, 13). Ἀγιάζειν bedeutet das Bereiten des Opfertieres⁴⁵). Diese Verbindung kann uns zum Bewußtsein bringen, daß wir in den verschiedenen Aussagen Zweige eines Baumes vor uns haben⁴⁶). Aber nicht diese mögliche Verbindung, sondern die Verschiedenheit der Aussagen steht für uns im Vordergrund des Interesses.

Neben διακοπεῖν und δουλείειν ist λειτουργεῖν zweifellos die umfassendere Dienstbezeichnung für das Werk Jesu. Man kann geradezu sagen, daß der Dienstgedanke nun auch ausdrücklich weiter vorgegedrungen ist zur Erfassung des Gesamtwerkes Jesu, was sachlich schon längst geschehen war; denn es gibt sachlich im Neuen Testament keine Darstellung des Werkes Jesu, die nicht seinen Dienstcharakter zum Ausdruck brächte. Die Aussage, daß Jesus ein διάκονος gewesen sei, ist deutlich bezogen auf seine Erdentage (περιτομῆς); denn in der Gegenwart des Paulus ist sein Dienst nicht mehr beschränkt. Ebenso

auch Gal. 1, 10, wie denn im allgemeinen die Selbstbezeichnung des Paulus als δοῦλος Χριστοῦ (Röm. 1, 1; Phil. 1, 1; Tit. 1, 1) auch auf diesem Hintergrund zu verstehen ist.

Vom δουλεύειν führt eine Brücke zum διακοπεῖν, die m. E. auch für Phil. 2, 5—10 zu beachten ist. Δουλεύειν wird zur Steigerung des διακοπεῖν; der δοῦλος eine Steigerung des διάκονος (Mark. 10, 44; Matth. 20, 27). Sagt dieses, daß der Dienst dem Bruder zugute kommt, so jenes, daß man sich dem Bruder zum Knecht gemacht hat. Δουλεύειν fügt zum διακοπεῖν das Moment der Unterordnung und Demut. In demselben Maße, in dem die Menschenknechtschaft abgelehnt wird, kann δουλεύειν in diesem Sinne gefordert werden, Gal. 5, 13 (im Vergl. zu Gal. 5, 1); 2. Kor. 4, 5.

So stehen sich διάκονος und δοῦλος sachlich sehr fern und sehr nahe: Sehr fern insofern, als ein δοῦλος sich schlechterdings nur an dem Willen des Herrn orientiert, dem er dient; sehr nahe insofern, als der Bruder dieser Herr sein kann. Daß das letztere nicht ein Widerspruch zum ersteren wird, führt auf tiefliegende sachliche Fragen neutestamentlichen Dienens.

⁴⁵) Matth. 23, 14; 1. Tim. 4, 5; Ex. 3, 2; Deut. 15, 19.

⁴⁶) Vergl. Lohmeyer zu Phil. 2, 6.

steht die μορφή δοῦλου im Gegensatz zu dem, was war (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων), und dem, was sein wird (κύριος Ἰησοῦς Χριστός), und ist so nicht Ausdruck des Gesamtwerkes Jesu, sondern Ausdruck der Erdentage. Die λειτουργία des Hebräerbriefes umfaßt Erniedrigung und Erhöhung, Beschränkung des Dienstes und Weite des Dienstes, Sterben und Handeln. So ist es nicht zu verwundern, wenn sie entscheidende Elemente des διακομεῖν und δουλείειν in sich aufnimmt: ἑπέρ', das die λειτουργία in all ihren Stadien begleitet, ist die Verbindung zum διακομεῖν — im profanen Gebrauch steht λειτουργεῖν einem διακομεῖν fast gleich —; der Hebräerbrieff kennt konkrete Züge des Erdenlebens Jesu mit seinem Gehorsam — er läßt sie sogar stärker als jeder andere Brieff anklingen (4, 15. 16; 5, 7); die Tätigkeit des Hohenpriesters ist nur möglich, weil Gott ihn eingesetzt hat. Die λειτουργία des Hebräerbriefes ist die Zusammenfassung der διακονία und der δουλεία Jesu, ein großartiger Ausdruck der Einheit des Werkes Jesu in Niedrigkeit und Höheit. Weil λειτουργία Zusammenfassung dieses Inhalts ist, ist sie sachlich allerdings weit über den alttestamentlichen Priesterdienst herausgehoben, so nahe die sprachlichen Berührungen sind. Man hat das so ausgedrückt, daß man gesagt hat, durch die Einheit von Opferndem und Opfer werde die λειτουργία Jesu ethisch bestimmt im Gegensatz zum kultischen Dienst alttestamentlicher Priester. Dabei darf man freilich nicht vergessen, daß der Hebräerbrieff diese Unterscheidung nicht macht. Hier ist das eine die Vollendung des anderen.

Freilich bedeutet die Zusammenfassung, die in den Aussagen des Hebräerbriefes liegt, nicht, daß die anderen Worte für das Dienen Jesu zurücktreten könnten. Ein διακομεῖν bezieht Jesus selbst auf sein ganzes Leben (Mark. 10, 45 u. Par., Luk. 22, 27). Die großartige Weite dieses διακομεῖν, dessen Inhalt alle Hilfeleistungen Jesu sind, das den Menschen in seiner ganzen Existenz ernst nimmt, die Abstraktion Leib und Seele nicht vollzieht, innere und äußere Hilfe in gleicher Weise umfaßt von der schlichten Heilung bis zur Hingabe des Lebens zum Loskauf für viele (Mark. 10, 45), kommt in der λειτουργία des Priesters nicht mehr unmittelbar zum Ausdruck. Sie faßt in der Tat zusammen, aber verkürzt nur dann nicht das Werk Jesu, wenn sein διακομεῖν mit seiner Weite immer von neuem ergänzend daneben tritt.

Dem entspricht eine andere Beobachtung: Röm. 15, 7 u. 8 und Phil. 2, 5—11 verbinden ihre Worte vom Dienen Jesu ganz unmittelbar mit einer Forderung für das Verhalten der Gemeindeglieder unter-

einander. Die beiden Gruppen in der Gemeinde (Fleischesser und Gemüseesser) haben einander anzunehmen und die Einheit der Gemeinde nicht zu gefährden. Desgleichen macht Phil. 2, 5—11 das Verhalten des Christus den Philippnern zum Vorbild, und zwar insbesondere die Demut des Christus⁴⁷⁾. Das Verhalten Jesu kann beide Male ganz unmittelbar zur Forderung werden für das Verhalten der Leser untereinander.

Das ist unmittelbar bei den Aussagen des Hebräerbriefs nicht mehr der Fall. Die *leitourgia* des Christus steht nicht mit dem Dienen der Leser untereinander in Verbindung, sondern mit ihrem *λατρεῖν*. Dem entsprechen die Mahnungen an die Leser, auf die die scheinbar so theoretischen Ausführungen des Briefes hinielen: Deswegen müssen wir um so mehr festhalten an dem Gehörten (2, 1); Schauet auf den Gesandten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses Jesus (3, 1); Laßt uns halten am Bekenntnis (4, 14)! Laßt uns herzutreten . . . (10, 22)! Dabei soll nicht übersehen werden, daß der Brief neben Glauben und Hoffen auch die Liebe kennt (10, 23. 24); aber das Dienen, das die Leser den Heiligen erwiesen haben und erweisen, steht nicht mehr in direkter Beziehung zum Dienen Jesu⁴⁸⁾. Die Worte Jesu von seinem *διακονεῖν* sind in den Evangelien überliefert, weil die Gemeinde an ihnen ihre Dienstpflicht sah. Hier ist gleichsam eine Urverbindung, die im Hebräerbrief sich lockert. Der Hebräerbrief führt nicht zur Dienstgemeinschaft in erster Linie, sondern zur Kultgemeinschaft. Freilich bekommt auch an dieser Stelle der Hebräerbrief dadurch seine Tiefe, daß ihm beides, wie beim Werk Jesu, nicht getrennt ist. Nur wenn das Nebeneinander der neutestamentlichen Aussagen über das Dienen Jesu zerrissen wird, entsteht die Verzerrung.

Die Übertragung der Wortgruppe *leitourgēn* auf die Tätigkeit der Amtsträger, die in dem 1. Clemensbrief in dem oben umschriebenen Sinne zu finden ist, hat im Neuen Testament eine wenigstens vergleichbare Parallele. Paulus nennt sich einen *leitourgos Christou Iησου*, der Priesterdienste tut am Evangelium Gottes (*ἱεροουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ* Röm. 15, 16). Ergreifend drückt Paulus in diesem Bilde seine Opferbereitschaft aus. Wenn er, sonst der

⁴⁷⁾ 2, 3: ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγοῦμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν — 2, 8: ἐταπείνωσεν ἑαυτόν. Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (2, 5) ist zu vergleichen mit 1, 30: ἐν ἑμοί. Gegen Deißmann, Zahn, Barth, vergl. Lohmeyer.

⁴⁸⁾ Selbstverständlich gibt es indirekte Beziehungen, die vielleicht Hebr. 13, 16 sich zeigen.

leitourgós, der die Heiden — ein kühnes Bild! — oder den Glauben der Heiden Gott opfert (Röm. 15, 16; Phil. 2, 17), bei dieser Opferhandlung und dem Priesterdienst (*ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν*) zum Trankopfer werden sollte, zu einer nebensächlichen Zugabe zum Hauptopfer, so freut er sich dennoch (Phil. 2, 17)⁴⁹). Inwiefern diese Aussagen des Paulus mit dem 1. Clemensbrief vergleichbar sind, liegt auf der Hand: Auch im Neuen Testament nennt jemand, der einen besonderen Auftrag in der Gemeinde hat, seine Dienstleistung *leitourgía*. Ebenso deutlich ist der Unterschied: Paulus drückt die Einzigartigkeit seines Dienstes in diesem Bilde priesterlichen Wirkens aus. Er redet Röm. 15, 15 ausdrücklich von der Gnade, die ihm gegeben ist. Hier kommt ganz einzigartig das besondere Berufsbewußtsein des Apostels zutage. Sofern die mannigfaltigen Dienstleistungen im Neuen Testament eine Einheit darstellen, sind sie *διακονία* (1. Kor. 12, 5). Im 1. Clemensbrief wird *leitourgía* verallgemeinert. Clemens hat ebenfalls einen ausgeprägten Sinn für gegliederte Mannigfaltigkeit (vergl. Kap. 37), aber das lebendige Ineinander des Neuen Testaments von Mannigfaltigkeit und Einheit erstarrt zu einer festgefügtten Ordnung. „Nicht das festgesetzte Maß des Dienstes überschreiten!“ (41, 1) ist letzten Endes die Regel, unter die das Wort *leitourgía* jede Dienstleistung in der Gemeinde, in der Heilsgeschichte, in der Ordnung der Natur stellt. Wie fern liegen dem Paulus diese Gedanken, wenn er ganz persönlich, ganz unübertragbar sein Heidenapostolat eine *leitourgía* nennt!

Wenn der 1. Clemensbrief *leitourgēn* auf die Amtsträger überträgt, so ist also nicht die Anlehnung an das Neue Testament zu betonen, sondern die Abweichung. Das Neue Testament überträgt auf die Amtsträger, wenigstens auf die Episkopen, keine sakral-kultischen Ausdrücke. Die Episkopen haben ihren Namen aus der profanen Umwelt bekommen. Der Name ist so schlicht wie möglich und bezeichnet irgendwie eine Dienstleistung zum Aufbau der Gemeinde, besonders wenn er von der syrischen Bezeichnung für Baukommissionen in tiefer Beziehung genommen sein sollte⁵⁰). Der naheliegende Vergleich neu-

⁴⁹) Daß Röm. 15, 16 *leitourgós* = Priester ist, ist m. E. durch *ιερουργοῦντα* gesichert. Phil. 2, 17 scheint es geraten, *σπένδομαι* mit *θυσία* und *leitourgía* zusammenzunehmen; denn auch *σπένδομαι* stammt aus dem Bilderkreis des Opfers. Das aktive *leitourgía* legt auch für *θυσία* eine aktive Bedeutung nahe = Opferhandlung.

⁵⁰) Zum Vergleich mit *leitourgós* eignet sich der Gebrauch des Wortes *ἐπίσκοπος* in LXX. Dort ist das letztere Uebersetzung von Nomina des Stammes *ʔp*, Das Wort zeigt seine mannigfaltige Ver-

testamentlicher Amtsträger mit alttestamentlichem Priestertum ist mit dem Aufkommen dieses Namens abgelehnt⁵¹⁾. Jetzt aber erscheint das Wort *leitourgeîn* in der dargestellten Synthese als geeignet für den Amtsträger in der Gemeinde, wobei gerade das profane Element in *leitourgia* die Anknüpfung an das Neue Testament möglich macht.

Es wäre kleinlich, wollte man diese Entwicklung nur negativ bewerten. Sicher ist ganz allgemein der ausgeprägte Sinn für Ordnung, den der 1. Clemensbrief zeigt, der zuchtlosen Klikenwirtschaft in der korinthischen Gemeinde — freilich kennen wir den Grund der Streitigkeiten nicht genau — turmhoch überlegen. „In Disziplin dient sich besser.“ Der Gedanke an Ordnung und Disziplin läßt zuchtlosen Individualismus nicht aufkommen: „Mag einer gläubig sein, mag einer fähig sein, Erkenntnisse auszusprechen, mag er in der Unterscheidung von Reden weise sein, mag er in seinen Werken heilig sein, je größer er zu

wendungsmöglichkeit. Num. 31, 14 werden *χιλίαρχοι* μ. *ἐκατοντάρχοι* *ἐπισκοποὶ τῆς δυνάμεως* genannt. Ebenso 4. Kön. 11, 15; 1. Macc. 1, 51. Sebul ist *ἐπισκοπος* (Vogt) in Sichem: Richter 9, 28. Wachtposten für den Tempel Jahves sind *ἐπισκοποὶ* 4. Kön. 11, 18. Aufseher über Handwerker: 2. Chron. 34, 12. 17; Geschlechtshäupter, die ihren Stamm beaufsichtigen: Nehem. 11, 9. 14. 22; politische Führer: Jes. 60, 17.

Nur an einer Stelle gebrauchen die LXX das Wort *ἐπισκοπος* für jemanden, der Dienstleistungen im Heiligtum verrichtet. Eleasar hat einen besonderen Auftrag, für das Räucherwerk im Zelt zu sorgen; insofern ist er *ἐπισκοπος*, ist sein besonderer Auftrag *ἐπισκοπή* (Num. 4, 16). Die Verbindung des Wortes mit mannigfaltigen profanen Dienstleistungen ist ganz deutlich. Nur der besondere Auftrag macht den Priester zum *ἐπισκοπος*.

Der Gebrauch des Wortes *ἐπισκοπος* in LXX ist bezeichnend für seine Verwendung in der griechisch-heidnischen Welt. Der profane Gebrauch des Wortes für alle möglichen Funktionen ist gut belegt. Kommunale Beamte in Rhodos (MAe. 49, 43 ff.; 50, 34 ff.; vergl. Deißmann ABSt. S. 57), Mitglieder von Baukommissionen in Syrien (Le Bas — Waddington III, Nr. 2412. 2308. 2309. 2310. 2412), im Westen gleichfalls kommunale Beamte (EJL 78, 70, 79, 14) heißen *ἐπισκοποὶ*. Auch auf heidnischem Gebiet dringt das Wort in sakrale Sphäre. Ein Beamter des Apollo-Tempels in Rhodos (MAe 731) heißt *ἐπισκοπος* (vergl. Deißmann ABSt. S. 57 und Moulton — Milligan III, 244). Die Tätigkeit der Aufsicht ist auch in der Tempelverwaltung, in sakralen Kultvereinen möglich (vergl. Num. 4, 16). Diese Tätigkeit (Finanzverwaltung?) ist es, die auch sakrale Beamte zu *ἐπισκοποὶ* macht. Mit kultischer Betätigung im engeren Sinne scheint das Wort nichts zu tun zu haben.

⁵¹⁾ „Indem die Gemeinde diesen Titel auf ihre Führer übertrug, sprach sie aus, was ihr großes Anliegen war: Bauarbeit, durch die Gottes Haus gebaut wird“ (Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit. 1926. S. 95).

sein scheint, desto demütiger muß er sein und muß nach dem streben, was allen und nicht ihm allein nützt" (48, 5. 6).

Insbefondere ist die Uebertragung des *λειτουργεῖν* auf den Dienst der Amtsträger auch von positiver Bedeutung. Jetzt kann ein Wort ihre leitende und fürsorgende Tätigkeit mit ihrem kultischen Dienst zusammenfassen; jetzt werden gleichsam die Worte von dem Priesterdienst des Apostels aus ihrer Einmaligkeit herausgeholt und mit hineingenommen in die Geschichte der Kirche. Jetzt können je und dann Amtsträger sich so zu ihrem Dienste stellen, wie einst der Apostel von seinem stellvertretenden Priesterdienste für die Gemeinde sprach: „Mögen wir in Not sein, so geschieht es euch zu Trost und Heil; mögen wir Trost erfahren, so geschieht es euch zum Trost" (2. Kor. 1, 6). „Also wirkt sich der Tod an uns aus, das Leben an euch" (2. Kor. 4, 11). Jetzt kann priesterliches Fühlen auch amtliche Dienstleistung in der Gemeinde vertiefen. Wir könnten in Erinnerung an den Hebräerbrieff auch hier von einer Zusammenfassung reden, die dem *κοπιᾶν*, dem *διακονεῖν* und dem *δουλεύειν* jeder Dienstleistung in der Gemeinde den tiefsten Sinn gibt.

Aber gerade so kann man von dem Tatbestand im 1. Clemensbrief nicht reden. Der apostolische Dienst des Paulus wurde mit allem, was er an Besonderheiten hatte, mit allen anderen Dienstleistungen in der Gemeinde auf eine Stufe gestellt; auch er blieb *διακονία*; seine Besonderheit bewährte sich darin, daß sich Paulus zum Knecht der Gemeinde machte (2. Kor. 4, 5). Im 1. Clemensbrief faßt *λειτουργεῖν* nicht mehr die einzelnen Ausdrücke für Dienen zusammen, sondern verdrängt sie. So kommt zwar die Besonderheit des Dienstes der Amtsträger zum Ausdruck, aber nicht mehr ebenso stark ihre letzte Solidarität mit der Gemeinde. *Λειτουργεῖν* betont die Unterschiede, nicht mehr die Verbundenheit. An dieser Stelle wird m. E. die Entwicklung über das Neue Testament hinaus zum entscheidenden sachlichen Gegensatz.

In dem Augenblick, in dem *λειτουργεῖν* in diesem Sinne auf den Amtsträger übertragen wird, bekommt die Forderung des Gehorsams vor dem Amtsträger besonderes Gewicht. In der Stufenfolge der einzelnen *λειτουργίαι* in der Gemeinde liegt eine Gottesordnung; infolgedessen kann um Gottes willen Gehorsam gefordert werden. Es erscheinen Formulierungen, die ganz klar die Lehre von der apostolischen Succession vortragen (44, 3). Sie ist noch nicht um ihrer selbst willen da, sondern steht noch im Zusammenhang mit dem umfassenderen Ideal gegliederter Ordnung im Gemeindeleben. Aber schon beginnt auf diesem Postament der Amtsträger sich zu erheben aus dem Zusammen-

hang der Gemeinde. Unabhängig von der eigenen Gewissensentscheidung muß das Gemeindeglied um Gottes willen sich unterwerfen⁵²⁾.

Damit ist ein Lebensgesetz neutestamentlichen Gemeindelebens verlegt. Mit absoluter Sicherheit gibt im Neuen Testament die Gemeinschaft den Einzelnen seiner Gewissensentscheidung vor dem Herrn der Gemeinde frei (vergl. 3. B. Röm. 14). Sie weiß, daß sie davon lebt, daß der Einzelne vor seinem Herrn steht; sie weiß, daß sie sich in der Gewissensentscheidung des Einzelnen immer wieder in Frage stellen muß, daß sie aber gerade so sich nicht preisgibt; denn der Einzelne steht vor einem Herrn, der seinem Wesen und seiner Sendung nach notwendig neben den Bruder stellt und zur Gemeinde führt. In dieser letzten Einsamkeit des Einzelnen vor Gott entsteht nicht etwa religiöser Individualismus, sondern Bereitschaft zum Dienst. Das ist das Lebensgesetz, das mit eigenartiger Sicherheit die ethischen Aussagen des Neuen Testaments beherrscht.

In diese Tiefen reicht die Art, wie der 1. Clemensbrief den Streitfall in Korinth behandelt, nicht mehr. Die Gedankenwelt, die sich mit seinem Ideal gegliederter Ordnung verbindet, erlaubt es ihm, zu früh den einzelnen an die Gemeindeleiter zu binden. Hier gibt sich die Gemeinschaft nicht mehr preis, um sich in der Gewissensentscheidung des Einzelnen neu zu setzen. Der Gehorsam vor dem Amtsträger und vor dem Herrn der Kirche schieben sich spannungslos ineinander. Wo man nicht mehr letzte Einsamkeit kennt, kennt man auch nicht mehr wirkliches Dienen. Wir sehen ganz von ferne die Entwicklung sich anbahnen, in der der Einzelne darauf bedacht ist, der Kirche zu gehorchen und nach den Maßstäben, die sie anlegt, würdig befunden zu werden⁵³⁾. Er wird auf viele Tugenden bedacht sein, unter ihnen auch auf die Tugend der Liebe⁵⁴⁾. Er wird stärkstes Gewicht auf sie legen, aber sie bleibt doch seine Tugendübung; sie bleibt der individualistischen Fragestellung seines persönlichen Seelenheils untergeordnet und erreicht

⁵²⁾ Vergl. Ignatius, Philad. 7, 1: ἐκράνυσσα μεγάλη φωνῇ, θεοῦ φωνῇ τῇ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῇ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις. Eph. 5, 2: σπουδάσωμεν οὐ μὴ ἂν τι τάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν θεῷ ὑποτασσόμενοι 6, 1: τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν Tral. 2, 1. 3, 1. Magn. 2, 1).

⁵³⁾ Im Hermas-Hirten ist der Turm nicht mehr ein Bild für einen Organismus des Dienens; das Bild dient dazu darzustellen, wer würdig ist, dem Turm eingefügt zu werden (ἐνχρηστος εἰς οἰκοδομήν vis. III, 6, 1. 6. 7 u. 8).

⁵⁴⁾ 3. B. Hermas vis. III, 8.

doch nicht wirklich den Bruder⁵⁵). Von alledem zu reden, gibt der 1. Clemensbrief direkt noch keine Veranlassung; aber doch muß auch schon bei ihm an das unerbittliche Gesetz erinnert werden: Die Gemeinschaft, die den Einzelnen nicht wirklich freigibt an den Herrn der Kirche, baut sich nicht auf, sondern arbeitet an der eigenen Zersetzung.

Noch weist im 1. Clemensbrief das Ideal gegliederter Ordnung, in der die Tätigkeit der einzelnen Glieder ein *leitourgeîn* sein kann, zum Bruder. Die Ordnung der Natur ist Ausdruck seiner Güte (Kap. 20). Wenn der Brief nach stark paulinisch gefärbten Formeln (32, 4) den Übergang vom Glauben zur Liebe sucht, erinnert er an die Schöpfung (Kap. 33). Das ist das Vorbild für die *ἀγαθοπολία* der Gemeinde (34, 2). Noch ist die tiefe Erkenntnis nicht verlorengegangen, daß in der Gottestat selbst die Einheit von Glauben und Lieben, von Gehorsam und Dienen begründet ist. Im Neuen Testament ist die Gottestat, in der diese letzte Einheit begründet ist, das Werk Jesu; im 1. Clemensbrief ist es die Schöpfung⁵⁶). Das kann eine tiefe und wichtige Ergänzung sein. Aber auch hier zerfallen im 1. Clemensbrief Zusammenhänge, die im Neuen Testament unerschütterlich feststehen. Der 1. Clemensbrief sucht bereits eine Begründung des Zusammenhangs von Glaube und Liebe; schon deutet sich ein Additionsverhältnis zwischen beiden an (10, 7; 12, 1). Ein Additionsverhältnis kann sich durch beliebige Summanden erweitern (12, 8). Schon tauchen auch hier Probleme auf, die die nächste Geschichte aufs stärkste bestimmen.

Jedes Wort vom Dienen schließt sachlich die große Frage von dem Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft ein. Im einzelnen ist in der folgenden ethischen Besinnung der alten Kirche noch viel von Liebe die Rede, noch viel vom Dienen, an das Name und Tätigkeit des Diakonen in den nächsten Jahrhunderten immer wieder erinnerte; aber in dem letzten Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft und der Gemeinschaft zum Einzelnen ist eine Störung eingetreten, die immer von neuem durchbricht.

In dem weiteren Zusammenhang einer Geschichte des Dienens zeigen die Formulierungen des Hebräerbriefes den Wert und die Gefahren einer Zusammenfassung: den Wert insofern, als das *διακονεîn* und *δουλεύειν* Jesu zu einem großartigen, umfassenden Ausdruck kommt.

⁵⁵) Vergl. z. B. die Art, wie Hermas den gegenseitigen Dienst der Armen und Reichen in der Kirche darstellt (sim. II, 10). Er kommt nicht frei von dem fatalen *do, ut des*.

⁵⁶) So schon Jak. 3, 9—12.

Jenes hat seinen Höhepunkt darin, daß der Priesterdienst Jesu in allen seinen Einzelheiten mit einem *ὑπὲρ* verbunden ist und das Opfer dieses Hohenpriesters dadurch vollendet ist, daß er sich selbst opfert. Dieses hat seinen Ausdruck darin, daß das Erdenleben Jesu Gehorsam ist und der Priesterdienst von Anfang bis zu Ende im Willen des Vaters begründet ist. Die Gefahren der Zusammenfassung bestehen darin, daß der so verstandene Dienst Jesu dem Dienen der Gemeindeglieder untereinander ferne rückt. Jesu *διακονεῖν* und *δουλεῖν* konnten unmittelbar zur Forderung an die Gemeinde werden. Jesu *leitouργεῖν* wird es nicht mehr direkt.

Das Kennzeichen des 1. Clemensbriefes im weiteren Zusammenhang ist beginnende Zerbröckelung neutestamentlicher Zusammenhänge. Der Gehorsam vor einer Gottesordnung wird zu schnell identisch mit Gehorsam vor Menschen. Nur in der Einsamkeit vor Gott wird das Wunder wirksam, daß Einsamkeit in Gemeinschaft stellt. Menschen verfügen über dieses Wunder nicht. Im 1. Clemensbrief vermittelt die Erinnerung an die Schöpfung die Erkenntnis von dem notwendigen Zusammenhang von Glaube und Liebe. Von den Voraussetzungen des 1. Clemensbriefes aus gelingt es, auf diese Weise für den Glaubenden die Pflicht zum Handeln deutlich zu machen, zu guten Werken, zum Gutes-tun, zum Sicheinordnen, aber nicht mehr die Notwendigkeit letzter Hingabe. Die Lockerung neutestamentlicher Zusammenhänge an dieser Stelle entspricht dem Kurzschluß in der Forderung des Gehorsams.

Das *leitouργεῖν* des HebräerbrieFs, auf Jesus bezogen, ist dem Tun der Gemeinde ferner gerückt; *leitouργεῖν* im 1. Clemensbrief in der bekannten Synthese wird wieder zur sittlichen Forderung an die Gemeinde. Aber jetzt wird, trotz aller Entschlossenheit, die Tiefe neutestamentlicher Ethik nicht mehr erreicht.



Die ersten und die letzten Dinge.

Von Hans Wilhelm Schmidt.

„Nicht das Geistliche kommt zuerst, sondern erst das Seelische, und hernach das Geistliche. Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel“ (1. Kor. 15, 46).

I.

„Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“, sagt der Verfasser des 1. Johannesbriefes. „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir“ heißt es im Hebräerbrief (13, 14). Der Christ lebt nicht in einem Raum, in dem er sich „zu Hause“ fühlen dürfte. Er gleicht dem Moses, der von dem Berg seines Todes das gelobte Land nur von ferne sehen durfte. Er lebt jetzt noch in der Fremde, im status viatoris. Die Grundhaltung seines Glaubens ist bei aller Dankfagung für empfangene Gaben das Warten und Hoffen auf „letzte Dinge“, auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Mit Paulus können wir die Vorläufigkeit unserer Existenz auch so ausdrücken: Wir wandeln im G l a u b e n und nicht im S c h a u e n. Die Zeit der Erfüllung steht noch aus: hier und jetzt existieren wir noch in der „Adventszeit“, im Raum der Weissagung und der Verheißung. Der Mensch ist ein Wanderer zwischen zwei Welten.

Weil heute die Theologie diese biblischen Gedanken wieder versteht, deshalb rückte das Problem der „letzten Dinge“ wieder in den Vordergrund und die christliche Hoffnung wurde wieder zu einem gestaltenden Motiv der dogmatischen Besinnung. Man hat erkannt, daß durch die Vernachlässigung des eschatologischen Lehrstücks nicht nur der notwendige und sachgemäße Abschluß der Dogmatik verloren ging, sondern der Schaden zerstörend in die Substanz der g a n z e n Theologie eingriff. Alle Aussagen der Glaubenslehre werden verkehrt und falsch, sobald dem theologischen Denken der eschatologische Gesichtspunkt verloren geht. Diese Erkenntnis zwang die Theologie zu einem radikalen Umdenken. Der Eifer, mit dem man diese Aufgabe anfaßte, hatte zuweilen sogar den Mut, die Alleinherrschaft der Lehre von den letzten Dingen zu proklamieren, so daß die g a n z e Theologie zur Eschatologie wurde. Wenn sich gegen diesen Versuch auch mit Recht die warnenden Stimmen erhoben, so konnte doch nicht mehr übersehen werden, daß der letzte Paragraph der Dogmatik sein Licht auf a l l e theologischen Lehrstücke wirft.

In welcher Weise hat sich diese Entdeckung ausgewirkt? *Erstens* wurde deutlich, daß jetzt und hier die Dogmatik noch nicht die endgültige Erkenntnis ergreifen kann, sondern durchaus die Gestalt der Vorläufigkeit an sich hat. Es ist deutlich geworden, daß dem Denken des Dogmatikers nur eine *theologia viatoris* möglich ist, daß er auch mit seinem Bekenntnis und mit seiner Erkenntnis noch nicht „zu Hause“ ist, daß er hier und jetzt immer noch im Raum der Verheißung, diesseits des Todesgrabens, steht, daß er noch nicht im Schauen, sondern im Glauben wandelt. „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin“ (1. Kor. 13, 12). Die Klarheit des *lumen gloriae* ist uns noch verborgen: nur der gebrochene Strahl des *lumen naturae* und des *lumen gratiae* erreicht unser Auge. Wir verstehen heute wieder Luthers Kampf gegen eine *theologia gloriae*, weil sie zuletzt doch immer nur der „religiösen Spekulation und Werkheiligkeit“ Tor und Tür öffnet, und seine entschlossene Zimwendung und Beschränkung auf eine *theologia crucis*¹⁾. Ebenso weiß man heute wieder, daß Gott gerade in seiner Offenbarung sich so verbirgt, daß der Mensch nur in der Entscheidung des Glaubens, nicht aber in einem entscheidungslosen Schauen dem *Deus revelatus* begegnen kann. Auch bei der Offenbarung Gottes wird dem Menschen kein „Zeichen vom Himmel“ gegeben, welches das Aergernis und die Anfechtung des Glaubens beseitigt. Glaube und Entscheidung, Glaube und Anfechtung gehören zusammen²⁾.

Zweitens wurde deutlich, daß alles, was der Mensch jetzt und hier schon besitzen und haben kann, sterblich und vergänglich ist, daß nicht hier und jetzt schon in seinem kreatürlichen Leben ein himmlisches Leben zu wachsen beginnt, welches vom Tode nicht mehr angefochten werden kann, daß der Mensch die „letzten Dinge“ nur in der Verheißung hat, so also, daß er sie nicht selbst schon aufbewahrt, sondern bei Gott in Verwahrung weiß. Man betont den *forensischen* Charakter der Rechtfertigung; ja — und hier stehen wir mitten im Kampfgebiet der theologischen Gegensätze unserer Gegenwart — man erläutert das Wort *peccator iustus*, das die Rechtfertigung allein aus Gnaden zum Ausdruck bringt, durch den Zusatz: der gerechtfertigte Mensch bleibt

¹⁾ Paul Althaus, Die Bedeutung des Kreuzes in Luthers Denken (Vierteljahrschrift der Luthergesellschaft 1926, Heft 4) und W. v. Loewenich, Luthers *theologia crucis*, 1929, S. 15.

²⁾ H. M. Müller, Erfahrung und Glaube bei Luther, 1929.

auch fernerhin Sünder; nur forensisch, nicht faktisch ist der Mensch vor Gott gerecht. Das Lehrstück vom *ordo salutis* — so sagt man — gehört ganz in die Eschatologie. Die Heiligkeit des Menschen ist noch nicht da, sie ist erst im Kommen. Nur im Glauben an die Verheißung Gottes hat der Mensch jetzt und hier schon teil an seiner zukünftigen Heiligkeit; „alle Aussagen über die Heiligung liegen heute ständig unter dem Sperrfeuer der dialektischen Theologie“³⁾. Wo man vom heiligen Geist und seinen Gaben redet, meint man nicht eine Gegenwart des Geils, das der Mensch sich schon angeeignet hat oder über das er gar irgendwie schon verfügen könnte: der heilige Geist und seine Gaben sind „immer Kommend“, nie schon gekommen, immer Manna für den heutigen Tag, nie „zu konservieren für morgen oder übermorgen“, niemals ein *datum*, sondern immer ein *dandum*⁴⁾. Man kann nicht im Perfekt von der Ausgießung des heiligen Geistes reden, sondern nur glaubend und hoffend, in dem wartenden Gebet: Komm, heiliger Geist. Wie man sich einst in der alten Kirche bei der Ausbildung des christologischen Dogmas um ein *Iota* stritt, so kämpft man heute um ein *t*: dort wagen die einen, *stationem nacti*, das Bekenntnis: *venit Creator Spiritus*, hier aber geben die anderen der *S o f f n u n g* *a l l e i n* Raum und beten über den Todesgraben hinweg: *Veni, Sancte Spiritus*.

Welche Stellung man aber auch in dem Kampf der theologischen Gegensätze einnehmen mag, die eine Wahrheit wird man sich doch gerne sagen lassen: Der Christ täuscht sich über seine Situation, wenn er meint, er könne bei einem vermeintlichen Besitz an geistlichen Gütern Aufenthalt nehmen. 'Quis hominum non libenter in se requiescat?'⁵⁾ Die Gaben, die der Mensch jetzt und hier schon von Gott empfängt, entwerfen die menschliche Existenz nur noch mehr zu einem *status viatoris* und zeigen, daß er noch im Vorhof zum Heiligtum steht; sie verwandeln in keiner Weise das Entscheidungsleben schon in Entscheidungheit, die Weissagungszeit in die Erfüllungszeit, das „Noch — nicht“ in ein „Schon“, den Glauben in ein Schauen. Sie legen ihm keinen Grund unter die Füße, auf dem er stehen könnte, sondern nur einen Weg, auf dem er gehen muß. Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir stehen noch diesseits des Todesgrabens, wo

³⁾ Ad. Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung*, 1929, S. VIII, und Karl Barth, *Zur Lehre vom heiligen Geist*, 1930, S. 80.

⁴⁾ Karl Barth, *a. a. O.*, S. 100.

⁵⁾ Calvin, *Institutio*, I c. 1., zitiert nach J. R. Schumann, *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, 1929, S. 373.

man sich im Glauben an keinem Ort schon „zu Hause“ fühlen darf, sondern warten muß auf die Heimat, die Gott denen gibt, die er von den Toten auferwecken wird. Der Mensch existiert noch nicht innerhalb der Mauern der ewigen Stadt, sondern wartet vor ihren Toren. Er lebt noch in der Fremde, im status viatoris. Die letzten Dinge sind nicht irgendwie schon da, sondern durchaus transzendent. Die Kluft zwischen Zeit und Ewigkeit ist nicht von der Zeit her zu überbrücken; das irdische Leben kann sich nicht in einer ungebrochenen, geradlinig fortschreitenden Entwicklung zu einem himmlischen Leben emporsteigern. Der Tod steht zwischen Zeit und Ewigkeit, und nur das Wunder der Auferweckung von den Toten schafft eine Kontinuität zwischen der irdischen Welt und der himmlischen Welt: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben. Diese Zeit hat die Gestalt der Vergänglichkeit, die kommende Welt die Gestalt der Unvergänglichkeit; der erste Adam lebt in Schwachheit und Niedrigkeit, der zweite Adam in Kraft und Herrlichkeit; hier und jetzt steht der Mensch immer in der Entscheidung und hat sie niemals hinter sich; das ewige Leben aber wird der Ausdruck unanfechtbarer Entschiedenheit sein; die erste Welt hat die Form der Fragwürdigkeit, die neue Welt die Form der Klarheit: deshalb ist die irdische Zeitlichkeit nirgendwo der Ort bleibender Wirklichkeiten. Das Endgültige steht noch aus und ist auch nicht in versteckter Weise im Raum der Vorläufigkeit als ein schon Gekommenes da.

Damit ist schon gezeigt, daß der christliche Glaube ganz anders von dem Sinn des Lebens und der Bestimmung der Geschichte redet als eine Philosophie, welche im Raum der Humanität Aufenthalt nimmt. Diese hat es zwar meist auch mit „letzten Dingen“ zu tun, und es wird der Anschein erweckt, als müßte der Mensch auch hier ein Wanderer zwischen zwei Welten sein. Die vorgeschobenen Ziele des menschlichen Handelns, die äußersten, aber doch noch innerhalb der Reichweite der Existenz liegenden Stationen der Entwicklung repräsentieren hier die letzten Dinge, man formt das Leben zu einer Ganzheit. Den Tod aber ordnet man entweder der Machtfülle des Lebens unter und macht ihn zu einem Hilfsmittel des Lebens, durch das es sich erhöht und verklärt, zu einer Geburt, zu einer zweiten Belebung (Sichte!). Oder man betrachtet den Tod als die Grenze der Existenz, hinter der der Mensch nichts mehr zu erwarten hat: „Das Drüben kann mich wenig kümmern, . . . aus dieser Erde quillen meine Freuden.“ Als das unvermeidliche Ende ermahnt hier der Tod das diesseitige Leben, die verfügbare Zeit zu nutzen und sich selbst treu zu bleiben: der Tod wirft

das Leben auf sich selbst zurück und hält die Existenz bei ihren eigenen verfügbaren Daseinsmöglichkeiten fest. In ähnlicher Weise läßt man den Tod dort abseits liegen, wo man zwar mit der Möglichkeit eines zukünftigen Lebens rechnet, aber trotzdem so existiert, als ob das Dasein auf die Dauer dieses Erdenlebens eingeschränkt wäre (Wieland!). Auf welche Weise man aber auch den Sinn des Lebens deutet, auf jeden Fall versucht der Mensch hier überall Aufenthalt bei sich selbst zu nehmen. Dieser Wille ist das treibende und gestaltende Motiv jeder dieser Lebensanschauungen. Das Harren der Kreatur verwandelt sich in ein Beharren und Verharren bei sich selbst. Der Mensch nimmt die Vollendung seines Lebens selbst in die Hand und macht die Verwirklichung der letzten Dinge zu seiner eigenen Angelegenheit. Man redet von einem Aufstieg des Lebens; man macht die sittliche Tat des Menschen zu einer Macht, welche das Antlitz der Geschichte verwandelt, das Alte überwindet und eine Befestigung und Erhöhung des Lebens bringt. Die sittliche Aufgabe des Menschen kennt also hier auch „letzte Dinge“, aber nur solche, die in einer geschlossenen Kontinuität zu den ersten Dingen bleiben. Der Weg zwischen Anfang und Ende wird als die Verwirklichung einer immer schon vorhandenen Möglichkeit, als die Aktualisierung einer Potenz, als die Entwicklung einer Anlage beschrieben. Die Geschichte entfaltet hier, was sie unentwickelt schon immer besaß; das Endgültige entrollt sich hier aus dem Vorläufigen. Während im Christentum für das Verhältnis zwischen den ersten und den letzten Dingen ein totaliter aliter gilt, werden hier die ersten Dinge in den letzten Dingen nur sich selbst ähnlicher, weil die Entwicklung ihre wahre und eigentliche Gestalt zum Vorschein bringt. Für eine solche Geschichtsphilosophie ist der zeitliche Augenblick immer schon ewigkeitschwanger. Mag der Entwicklungsprozeß sich geradlinig und ungebrochen oder im Kampf und dialektisch vollziehen, die Existenz bleibt bei allem Schwingen in sich selbst und um sich selbst doch immer, Aufenthalt nehmend, bei sich selbst; sie kann sich auf ihre eigenen letzten Seinsmöglichkeiten entwerfen; sie kann den verborgenen Reichtum ihrer eigenen Wirklichkeit zutage fördern, sich selbst suchen, sich selbst finden, sich selbst ähnlicher werden. Im Christentum zerreißt der Todesgraben jede Kontinuität zwischen Zeit und Ewigkeit: das Sterben ist hier nicht die Vorderseite einer Geburt. Im Tode haben sich vielmehr die eigenen Existenzmöglichkeiten des Menschen erschöpft, und nur das Wunder Gottes, welches Tote auferweckt, schenkt das höhere Leben. Für eine ungläubige Geschichtsphilosophie ist aber der Tod oft nur eine List des Lebens, durch

die das Leben sich selbst lebendiger macht. Die Wirklichkeit des Todes und das „Sterb und Werde“ versteht man hier so, daß die Kontinuität der Existenz nicht gesprengt wird. In klassischer Weise hat diesen Gedanken Joh. G. Fichte Ausdruck gegeben⁶⁾: „Aller Tod in der Natur ist Geburt, und gerade im Sterben erscheint sichtbar die Erhöhung des Lebens. Es ist kein tötendes Prinzip in der Natur, denn die Natur ist durchaus lauter Leben; nicht der Tod tötet, sondern das lebendigere Leben, welches, hinter dem alten verborgen, beginnt, und sich entwickelt. Tod und Geburt ist bloß das Ringen des Lebens mit sich selbst, um sich stets verklärter und ihm selbst ähnlicher darzustellen.“

Selbst die Romantiker, die mit großem Ernst an das Todesproblem herantraten, haben nicht ganz verstanden, was in der Bibel die „Auferstehung“ von den Toten bedeutet⁷⁾. Mit Hilfe des Gedankens von der Unsterblichkeit der Seele ließen sie den Menschen sich selbst eine Brücke bauen, auf der er aus dem niederen Leben in ein höheres hinübergeht. Die Geschichte hat hier immer schon kraft eigener Seinsmächtigkeit den Tod überwunden und zur Eingangspforte einer neuen Geburt gemacht. Das Wissen des Glaubens, daß der Tod ein wirkliches Ende des ganzen Menschen ist, welches die Ohnmacht des kreatürlichen Daseins enthüllt und allen eigenen Lebens- und Existenzmöglichkeiten Halt gebietet, daß die Auferstehung eine Tat Gottes ist jenseits aller irdischen Möglichkeiten, daß Gott bei der Auferweckung Tote, nur Tote vor sich hat, wird hier nicht verstanden.

Eine solche Geschichtsphilosophie und Seinsmetaphysik ist nichts anderes als der Ausdruck einer ungläubigen Existenz, die bei sich selbst bleiben und sich selbst sichern und begründen will. Man nimmt Auf-enthalt bei der bestmöglichen aller Welten, wo man sich dank der rationalistischen Lösung des Theodizeeproblems so gut „zu Hause“

⁶⁾ J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, 1800, S. 335.

⁷⁾ Die Vorläufigkeit dieser Welt, welche der jüngere Herder (Der Zweck der Schöpfung „geht über unser Dasein hinaus, und die Erde ist nur ein Übungsplatz, eine Vorbereitungsstätte“) und Jean Paul (SW 10, S. 125: Die andere Welt ist die „Baumschule unserer hiesigen Samenschule“) scharf gesehen haben, wird mit Hilfe des Unsterblichkeitsgedankens doch wieder durch etwas Endgültiges unterbaut: hinter dem variablen Faktor des Daseins versteckt sich ein invariabler Faktor, so daß die Daseinswahrheit (daß unsere Existenz dem Tode verfallen ist) doch auch hier verschüttet ist; die „letzten“ Dinge, die „wahre Gestalt“ der Humanität sind hier doch immer schon eine verfügbare Möglichkeit der „ersten“ Dinge. Die Zitate sind dem trefflichen Aufsatz von Räte Hamburger, „Das Todesproblem bei Jean Paul“ entnommen (Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 7. Jahrg., Heft 3, S. 446 ff.).

fühlen kann. Quis hominum non libenter in se requiescat? So läßt man den Lauf des Lebens von den zwei Maximen des Archytas beherrscht sein, die diesem von Wieland in den Mund gelegt werden; die erste war: „Bei jeder Aufforderung der Pflicht ebenso zu handeln und meiner selbst so wenig zu schonen, als ob alles auf meine eignen Kräfte ankäme.“ Die zweite: „Ungeachtet meines Glaubens an den Zusammenhang unseres gegenwärtigen Lebens mit einem zukünftigen . . . mein gegenwärtiges Leben als ein Ganzes zu betrachten, ihm eine ebenso große Wichtigkeit beizulegen . . . kurz, so viel möglich, jeden Augenblick desselben ebenso wohl und weislich anzuwenden, als ob mein ganzes Dasein auf die Dauer dieses Erdenlebens eingeschränkt wäre“⁸⁾. So kann man also auch dann, wenn man von „letzten Dingen“ zu reden weiß, Aufenthalt bei sich selbst nehmen und die Vorläufigkeit dieser Welt mit Hilfe eines metaphysischen Gedankens oder einer ethischen Maxime in eine Endgültigkeit verwandeln. Die Kluft zwischen den ersten und den letzten Dingen wird durch den Entwicklungsgedanken oder durch ein ethisch motiviertes „Als-Ob“ überbrückt, die Kontinuität der Existenz und die Ganzheit des Lebens hergestellt, so daß der Mensch sein Sein in dieser Zeit haben kann. Das Auge wird für die „letzten Dinge“ blind und das Ergebnis ist eine mehr oder weniger fröhliche, weltbejahende Kulturphilosophie. Der Mensch ist hier selbst die Brücke zwischen dem Ersten und dem Letzten; er ist Anfang und Ziel; er bleibt bei aller Unruhe und Bewegung bei sich selbst. Die Existenz hat hier immer eine Tiefe, welche unangefochten bleibt, in welche die Macht des Todes nicht hinabreicht.

Wo man auf diese Weise die Existenz im status viatoris zu übersehen und Aufenthalt bei sich selbst zu nehmen versucht, da ersetzt man den Glauben durch die Mystik⁹⁾. Ein Stück Mystik kommt in dieser ungläubigen Lebenshaltung insofern zum Durchbruch, weil man hier inmitten der Vorläufigkeit des Daseins immer schon Endgültiges zu besitzen glaubt. Bei allem Stehen inmitten des Wechsels, der Vergänglichkeit und Endlichkeit glaubt sich der Mensch in den Tiefenschichten seines Wesens doch immer schon im Raum des Letzten und Ewigen vorzufinden. Man redet zwar auch von der Vorläufigkeit des Zeitlichen und muß es vielleicht sogar tun, weil man ja von Ge-

⁸⁾ Zitiert nach E. Ermatinger, Barock und Kokoko in der deutschen Dichtung, 1928, S. 139.

⁹⁾ Vgl. J. K. Schumann, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, 1929.

schichte, von Neugestaltung und Fortbildung reden will, man bringt also den variablen Faktor der irdischen Existenz ebenfalls zur Geltung, aber man schiebt dieser Oberflächenschicht des Wechsels, der Entwicklung, der Veränderung und der Vergänglichkeit eine tiefere Schicht des Bleibenden, des invariablen Faktors unter. Hinter der flüchtigen, variablen Seite der Existenz, also jenseits der Geschichte sucht man ein invariables Moment, etwas Stetiges und Beharrliches; hinter und unter und in allen ersten, zweiten oder vorletzten Dingen läßt man schon letzte Dinge dasein: die Geschichte und die Zeitlichkeit wird zum Akzidens einer beharrenden Substanz gemacht; dem Entscheidungsleben, welches das geschichtliche Dasein in „glutflüssigem“ und wandelbarem Zustand erhält, wird ein fertiges, schon erstarrtes Fundament untergeschoben, wo nichts mehr entschieden wird: der konstante Faktor inmitten der Vergänglichkeit. Der Kreis des Ewigen überschneidet den Kreis des Zeitlichen, so daß der Mensch mitten in der Endlichkeit mit dem Unendlichen eins werden und in jedem Augenblick ewig sein kann.

Die Ontologie dieser Mystik entspringt dem Willen des Lebens, bei sich selbst Aufenthalt nehmen zu können. Sobald die Existenz in sich selbst ruhen will, hört sie auf, sich in der Fremde, im status viatoris zu wissen; sie macht den Ort, an dem der Glaube keine bleibende Stadt hat, zur Heimat. Und weil sie ahnt, daß der das Dasein tragende Grund einer dünnen Eiskecke gleicht, welche nur dem eilenden Schritt Halt gewährt, welche aber sofort einbricht, wenn man auf ihr stehen will, deshalb versucht sie sich ein tragfähiges Fundament zu schaffen. M. a. W.: um Aufenthalt bei sich selbst nehmen zu können, begründet und sichert sich die Existenz aus eigener Kraft; sie verschafft sich einen Grund zum Stehen, der in Wirklichkeit ein Abgrund ist; sie meint schon über letzte Dinge zu verfügen, inmitten aller Vorläufigkeit schon Endgültiges zu besitzen, bei aller Flüchtigkeit des Daseins schon an der Stetigkeit eines beharrenden und unanfechtbaren Seins teilzuhaben. So schafft man sich hier eine Ontologie, welche den Ansprüchen des bei sich selbst Aufenthalt nehmenden Lebenswillens genügt. Die dem Archytas von Wieland in den Mund gelegte Maxime, welche den Menschen auffordert, so zu leben, als ob alles auf seine eigenen Kräfte ankäme, als ob sein ganzes Leben auf die Dauer dieses Erdenlebens eingeschränkt wäre, muß auch die Ontologie mit einer Fiktion durchsetzen, so daß man im Vorläufigen schon das Endgültige, im Zeitlichen schon das Ewige, im Vorletzten schon das Letzte zu besitzen glaubt. Ethik und Ontologie arbeiten sich ja stets in die Hände. Denn wenn man schon

einmal bereit ist, die vor aller eigenen Entscheidung geschehene Setzung der Existenz in eine rein menschliche Angelegenheit umzuwandeln, d. h. Aufenthalt bei sich selbst zu nehmen, verfällt man unfehlbar der Versuchung, das eigene Dasein so in sich selbst zu begründen, mit einer so großen Seinsmächtigkeit auszustatten, daß es auch wirklich bei sich selbst Aufenthalt zu nehmen und heimisch zu werden vermag. Am Abgrund siedelt sich keiner gerne an. Man sucht in der Tiefe seiner Existenz nach dem konstanten und invariablen Faktor, der unanfechtbar bleiben kann und in irgendeiner Weise schon „*l e z t e D i n g e*“ verfügbar umschließt.

Wo eine solche Geschichtsphilosophie christliche Gedanken über Welt und Leben in sich aufnimmt, oder umgekehrt eine christliche Theologie dieser mystischen Ontologie Eingang in ihren Bereich gewährt, da können sich die biblischen Glaubensartikel meist nur mehr im Raum des *v a r i a b l e n* Moments zur Geltung bringen und müssen es dulden, daß man ihnen den Bereich eines invariablen, bleibenden, fertigen und unwandelbaren „*Seins*“ unterchiebt; d. h.: der biblische Glaube befindet sich damit von vornherein in der Umklammerung durch eine mystische Religion. Denn das ist ja ein Symptom der Mystik, daß sie bei aller Erkenntnis der Relativität des Daseins das Absolute hat; sie verfügt in oder unter oder neben ersten, vorläufigen Dingen schon über letzte Dinge, bei allem Ausgeliefertsein an den variablen Faktor des Daseins auch über den invariablen. Sie nährt und entfacht in der Innerlichkeit des irdischen Lebens schon den unauslöschlichen Funken aus göttlicher Flamme.

Die mystische Ontologie und Metaphysik ist die Fiktion, durch die es dem Menschen gelingt, Aufenthalt bei sich selbst zu nehmen, einen Raum zu finden, wo er sich dem Entscheidungsleben entziehen kann, weil er sich schon in einer unanfechtbaren Endgültigkeit vorzufinden meint. Die letzten Dinge treten in eine durchgängige Kontinuität mit den ersten Dingen; sie werden verfügbar; die Geschichte in ihrer Spannung zwischen Vorläufigkeit und Endgültigkeit wird zur Aufrollung und Abwicklung eines feststehenden Planes, und zwar so, daß die letzten Dinge in der Reichweite der vorläufigen Existenz liegen; sie kann ein *„Stetes Fortschreiten zum Vollkommenen in einer geraden Linie, die in die Unendlichkeit geht“*, darstellen.¹⁰⁾

Ganz anders redet die Bibel von dem Geheimnis der Geschichte: hier werden die letzten Dinge nicht im Bannkreis der Existenz und der

¹⁰⁾ J. G. Fichte, a. a. O., S. 334.

Geschichte, nicht auf der kontinuierlichen Linie einer Entwicklung gesucht¹¹⁾. Der Tod stellt sich zwischen Himmel und Erde. Dieser Tod bedeutet nicht „das Ringen des Lebens mit sich selbst“, durch das es eine verklärtere und höhere Darstellung findet; seine Rückseite heißt auch nicht G e b u r t, so daß nicht der Tod töten würde, sondern „das lebendigere Leben, welches, hinter dem Alten verborgen, beginnt, und sich entwickelt“¹²⁾. Eine solche Erfassung des Todes macht das Sterben zu einer Lebenshilfe, zu einem belebenden Prinzip. In der Bibel bedeutet der Tod vielmehr ein wirkliches Ende, einen Schlußpunkt. Weil der Tod zwischen den ersten und den letzten Dingen steht, deshalb ist die Vollendung der Geschichte eine der Geschichte nicht selbst mögliche Neuschöpfung: A u f e r w e c k u n g v o m T o d e. Die letzten Dinge kommen nicht aus den ersten Dingen heraus, sondern sie sind durchaus transzendent; sie kommen in einem neuen Schöpfungswunder des gebenden Gottes. In der Vorläufigkeit der Geschichte ist nicht irgendwie schon das Endgültige verborgen, so daß man Aufenthalt bei sich selbst nehmen könnte: das Eschaton ist durchweg, schlechthin erst im Kommen, es steht noch aus und entzieht sich in absoluter Distanz jeder Selbstbestimmung der Existenz. Das Kreatürliche Dasein ist in seiner Ganzheit Vorläufigkeit; diese Zeit ist überall, in ihrem hintersten Winkel und in ihrer tiefsten Tiefe, v o r l e g t e Zeit, die vergehen muß, ohne daß ein k o n s t a n t e s, i n v a r i a b l e s Moment die Kontinuität des Geschehens retten könnte. Die Linie dieser Zeit schließt sich niemals zum Kreise; ihre Vorläufigkeit enthält nicht schon irgendwie die Garantie und Sicherheit der Endgültigkeit. Nur im Glauben hat der Mensch an den letzten Dingen teil, im Glauben an das Wunder der Auferstehung von den Toten, welches nur von Gott her sich ereignen kann. Die Geschichte muß in ihrer ungelösten Spannung stehen bleiben, weil nur im Glauben an die Verheißung die Vorwegnahme, die Prolepse des Sinns und der Bestimmung dieser Geschichte möglich ist. Die letzten Dinge kommen im Ereignis des W u n d e r s, so daß aus dem Raum diesseits des Todesgrabens keine Brücke zu den letzten Dingen geschlagen werden kann; sie kommen nicht aus dem Schoß der Geschichte selbst. Ohne den Glauben an ein neues Schaffen Gottes jenseits des Todesgrabens darf man nicht einmal von der V o r l ä u f i g k e i t der Geschichte reden. Sie trägt nicht in sich selbst den Hinweis auf die Auferweckung aus dem Tode zu einem ewigen Leben. Nur im Glauben an die durch

¹¹⁾ Vgl. J. A. Schumann, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, 1929.

¹²⁾ J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, 1800, S. 334.

nichts Irdisches gesicherte Verheißung Gottes ist sie als Adventszeit über den Tod hinweg auf die Erfüllungszeit hin ausgerichtet. Wo sie nicht im Licht der Verheißung stehen darf, trägt sie nur die Signatur der Vergänglichkeit und Sterblichkeit.

Was die biblische Eschatologie von jeder Kulturphilosophie, mag sie nun den Gedanken des Fortschritts, der Entwicklung oder den der Wertverwirklichung zum Ausdruck bringen, unterscheidet, hat die Gegenwartstheologie in voller Deutlichkeit aufgezeigt. Man kann den Gegensatz aber noch schärfer und deutlicher erfassen, wenn man durch eine neue Frage den allzu engen Rahmen der bisher üblichen Problematik sprengt. Wir haben gezeigt, daß für eine theologische Geschichtsbetrachtung die „letzten“ Dinge noch im Kommen sind, daß die Geschichte ihren Sinn und ihre Bestimmung nicht schon in sich selbst verfügbar verbirgt, daß der Glaube an die Verheißung Gottes die einzige Garantie der Erfüllung ist, daß die Existenz des Menschen noch ganz im Raum der Adventszeit steht und alles, was sie besitzt, alles, worüber sie aus eigener Macht verfügt, der Vergänglichkeit und dem Tode verfallen ist. Der Einschnitt des Todes zerreißt jeden Uebergang, jede Kontinuität. Die „ersten“ Dinge sind nicht „an sich“ der Anfang und das Vorspiel der „letzten“ Dinge, sie dürfen es nur im Glauben an die Auferstehung von den Toten sein. Da erhebt sich nun unausweichlich die Frage: Warum schafft Gott zuerst die ersten Dinge und schenkt dann erst die letzten Dinge, aus reiner Gnade, so, daß der Mensch im Stand der Vorläufigkeit in keiner Weise schon einen Anspruch auf die Verwirklichung des Endgültigen erheben kann, so, daß in den „ersten“ Dingen die „letzten“ Dinge auf keine Weise schon existentiell verfügbar mitgesetzt sind, so, daß nur durch Gottes Wundertat der Todesgraben zwischen Zeit und Ewigkeit überwunden wird? Ich könnte auch so fragen: Warum läßt Gott sein Geschöpf nicht von Anfang an im Schauen wandeln, sondern übergibt den Menschen der Anfechtung des Glaubens? Warum sät Gott zuerst verweslich, in Unehren, in Schwachheit, um dann erst das dem Tode Verfallene aufzuwecken unverweslich, in Herrlichkeit, in Kraft? Warum ist der erste Mensch von der Erde und irdisch, erst der zweite Mensch vom Himmel? Was ist es für eine Logik der Geschichte, welche dem Apostel Paulus das Wort in den Mund legt: Nicht das Geistliche kommt zuerst, sondern erst das Seelische, und hernach das Geistliche? (1. Kor. 15, 46.) Warum ward nicht schon der erste Adam zum lebendig machenden Geist, sondern „nur“ zu lebendiger Seele? Warum hat

Gott nicht so geschaffen, daß die ersten Dinge zugleich die letzten Dinge sind?

Die Theologie hat diese Fragen selten gestellt und auch in den dogmatischen Lehrbüchern über „die letzten Dinge“ erweitert man die Problematik ungern zu dieser Weite. Meist wird diese Frage wohl deshalb nicht aufgeworfen, weil man schon — wie wir zeigen werden — über eine allzu selbstverständlich gewordene Antwort verfügt. Oft stellt man dieses Problem vielleicht auch deshalb beiseite, weil man es aus theologischen Erwägungen heraus als unsachlich verwerfen muß. Nicht nur deshalb, weil hier menschliches Fragen einen allzutiefen Vorstoß in den Raum hinein unternimmt, wo Gott Gott in sich selber ist. Die Trinitätslehre der Kirche, welche hier sicherlich nicht direkt — nur nachsprechend und buchstabierend — aus der Offenbarung der Bibel schöpft, könnte sich dann demselben Vorwurf kaum entziehen. Die Verblüffung ist groß, wenn „man etwa neben jenes einfache Bekenntnis Thomas des Apostels, Joh. 20: Mein Herr und mein Gott! die die Trinität betreffende Quästionenreihe Thomas des Aquinaten hält“¹³⁾. Hat man sich hier die Probleme nicht von einer allzu sieges sicheren Spekulation aufdrängen lassen, welche die dem menschlichen Denken gesetzten Grenzen überspringt, sich die letzten Wahrheiten nicht von eindeutigen „Bibelstellen“ sagen läßt, sondern sie sich selbst sagt? Sicherlich: „viel weniger durch einzelne Bibelstellen, als durch das Faktum der Offenbarung, wie denn überhaupt die Probleme des Dogmas und der Dogmatik nicht in erster Linie durch einzelne Bibelstellen, sondern vielmehr durch den Tenor der in der ganzen Bibel bezeugten Offenbarung gestellt sind“¹⁴⁾. Karl Barth meint, daß man das „einfache“ Zeugnis der Bibel von der Offenbarung, die von den einzelnen Bibelstellen bezeugte Sache nur dann ernst nehmen kann, wenn man sich nicht in einem „Halbdunkel unbestimmter, wenig wahrer oder gar falscher Vorstellungen“ wohl fühlt, sondern scharf zusieht, „welche Konsequenzen in bezug auf Gott sich aus dem einmal anerkannten Faktum der Offenbarung unaufhaltsam ergeben“, wenn man sich ihre „Tragweite“ nicht verheimlicht, wenn man den dialektischen Mut nicht entbehrt, „der Sache wirklich bis dahin nachzugehen, wo eine letzte Formel den erkannten Sachverhalt so gut oder schlecht erschöpft, als dies eine menschliche Formel nun einmal tun kann“¹⁵⁾. So scheint auch unsere Frage an sich noch nicht die akute Versuchung zu geschichtsphilosophischen Spekula-

¹³⁾ Karl Barth, Dogmatik I, 1927, S. 169.

¹⁴⁾ Karl Barth, a. a. O., S. 168.

¹⁵⁾ Karl Barth, a. a. O., S. 169 (die Sperrungen von mir).

tionen zu sein; sie stellt kein Problem dar, welches schon als Problem mit untheologischen, metaphysischen Tendenzen belastet ist und „von a u ß e n“ künstlich an das Faktum der Offenbarung herangetragen wird. Unausgesprochen ist diese Frage überall schon da, wo wir in den lebendigen Augenblick der Glaubensentscheidung geworfen sind, wo wir das unerhörte paradoxe Wunder erfahren, daß der Schöpfer uns nicht mit seiner unwiderstehlichen Allmacht niederwirft und bezwingt, sondern mit verbender, ringender und kämpfender Liebe bei uns anklopft, vor der Türe steht und wartet, ob wir uns ihm öffnen oder ihn ausschließen wollen. Warum stellt sich unsere Frage gerade bei der Erfahrung jener göttlichen Liebe ein, welche dem Menschen die Mündigkeit zur Entscheidung schenkt, seinen Willen nicht zerbricht, sondern aufrichtet und stärkt, weil sie ja suchend und verbend zu ihm kommt? Das retardierende, zurückhaltende Moment, welches die Endgültigkeit der letzten Dinge noch im Kommen sein läßt, offenbart sich doch gerade in dem Aufruf zur Entscheidung, der von der verbenden Liebe Gottes ausgeht. Daß Gott anklopfend noch vor der Türe des Menschenherzens steht und wartet, zeigt, daß Gott der neuen Welt, in der alles entschieden ist, immer noch eine Entscheidungszeit vorausgehen lassen will, daß einzig in seiner Liebe der Grund für den Aufschub des Kommens letzter Dinge liegen muß. So rührt unsere Frage, warum wir hier und jetzt noch im Vorhof des Heiligtums stehen, an das tiefste Geheimnis des Evangeliums, an das paradoxe Wunder der Liebe Gottes zum Geschöpf. Es scheint auch hier zwar nicht durch einzelne Bibelstellen, aber durch den Tenor der in der ganzen Bibel bezeugten Offenbarung die Möglichkeit, ja Notwendigkeit unserer Frage gegeben zu sein. Paulus hat wohl ähnlich gefragt, wenn er 1. Kor. 15, 46 das „Zuerst“ und „Hernach“ des göttlichen Plans der Geschichte anerkennt: „Nicht das Geistliche kommt zuerst, sondern erst das Seelische und hernach das Geistliche“. Meist ist es ja so, daß dort, wo man diese Frage nicht zu stellen wagt, nur verraten wird, daß man schon eine Antwort in ungeprüfter Selbstverständlichkeit bereit hat. Der Verführung zu einem spekulativen Wissen, welche in diesem Problem gefährlich drohen kann, begegnet man auf jeden Fall besser ausgerüstet, wenn man ausdrücklich die Frage stellt, als wenn man fraglos und heimlich, auf Schleichwegen sich eine vielleicht erst recht der Philosophie entstammende Antwort vorwegnimmt.

Die Philosophie hat, so verschieden sie die Frage nach dem Sinn der letzten Dinge auch auslegen mag, doch fast immer die gleiche Antwort für das Problem bereit, warum die ersten Dinge nicht zugleich die

letzten Dinge sein können, warum sie zwischen Anfang und Ende einen Raum der Entwicklung, ja vielleicht sogar der Entscheidung einschieben muß. Sie lautet: die Idee oder die Bestimmung des Menschen kann nicht von Anfang an da sein, sondern sie muß ihrem inneren Wesen nach durch persönliche Aneignung, durch eine bewußt übernommene Geschichte, durch geistige Selbsttätigkeit erst erworben werden. Dem Besitzen der letzten Dinge, so wie die Philosophie sie versteht, muß ein Erwerben vorausgehen. Nur die Selbstbestimmung gewährt Zugang zum Reich der höchsten Werte. Nicht das, was der Mensch von Natur, sondern das, was er aus Freiheit ist, zeigt die Höhe seines Menschentums. Freiheit, Werterfülltheit, Persönlichkeit und Geistigkeit sind die letzten Dinge, wie sie eine Kulturphilosophie etwa beschreibt: diese höchsten Güter der Humanität können aber ihrem inneren Wesen nach nicht einfach gegeben sein; nur die „Anlage“ oder die „Möglichkeit“ dazu kann im Menschen, gleichsam über seinen Kopf hinweg, vor aller eigenen Entscheidung und Selbsttätigkeit, gesetzt sein. Erst dann, wenn er die Entwicklung dieser Existenzmöglichkeiten selbst in die Hand genommen und durch persönliche Tat angeeignet hat, lebt er im Reich der letzten Dinge. Die ersten Dinge, d. h. die Natur des Menschen, das ihm „angeborene“ Wesen sollen durch das „geistig Zeugungsfähige in ihm“, durch innerliche und freie Gestaltung sich zu den letzten Dingen entfalten. Das Ziel der Geschichte ist die Verwirklichung der „Idee“ des Menschen. „Denn die Welterschöpfung ist nicht vollendet, solange er seinen Schöpfungsberuf an ihr nicht erfüllt“¹⁶⁾. Die Frage, warum die ersten Dinge nicht zugleich schon die letzten Dinge sein können, beantwortet sich hier aus dem Wesen des Ziels der Geschichte. Die höchsten Güter, in denen sich die Bestimmung des Menschen erfüllt, sind so beschaffen, daß sie der Mensch nur Kraft einer freien Selbstschöpfung besitzen kann. Der „Demiurg im Menschen“ ist als Mittler zwischen dem Ersten und dem Letzten notwendig. Eben deshalb ist aber auch der Gedanke einer Kontinuität zwischen dem Anfang und dem Ende der Geschichte unentbehrlich. In diesem Leben, das der Mensch jetzt und hier lebt, sind die ersten und die letzten Dinge beschlossen: d. h. das Letzte ist im Ersten schon irgendwie da, als Möglichkeit, als Anlage, als Apriori, als ein Same, den der Mensch „mit eigenem Licht und selbsterzeugter Wärme“ zur Blüte und zur Entfaltung bringt.

¹⁶⁾ Nikolai Gartmann, *Ethik*, 1926, S. 4.

Auch die Theologie hat eine Antwort auf die Frage gegeben, warum der Christ hier und jetzt im Glauben und noch nicht im Schauen wandelt; warum die letzten Dinge noch im Kommen sind. Die Lösung dieses Problems geschah so, daß die Theologie im Restitutionschema den Schlüssel zum Geheimnis der Geschichte entdeckte und sich hamartiozentrisch orientierte¹⁷⁾. Die Pilgrimschaft des Menschen ist — so sagt man hier — ein Ausdruck des Gerichts und eine Folge der Sünde. Der Mensch ist „auf dem Wege“ zur ewigen Heimat, weil er seine Heimat verlassen und verloren hat. Das „Noch-nicht“ der letzten Dinge findet seinen Grund in einem „Nicht-mehr“ der ersten Dinge. Der Schlüssel zu dem Geheimnis der Geschichte, daß der Mensch noch im Vorhof des Glaubens und noch nicht im Heiligtum des Schauens wandelt, ist hier in der Lehre vom Sündenfall zu entdecken. Nicht die ursprüngliche Schöpfungswelt, sondern erst die Sündenzeit hat den Tod vor sich und wartet auf die Erlösung von der Sterblichkeit.

Die Eschatologie bekommt das Thema: Wiederherstellung der zerstörten Schöpfungsordnung. Die letzten Dinge sind den ersten Dingen kongruent. Damit ist aber zugleich schon ausgesprochen, daß der Mensch hier und jetzt weder im Raum des Urstandes noch in dem der Enderfüllung steht. Er ist ein Wanderer zwischen zwei Welten: hinter ihm liegt, wenn man es einmal in zeitlichen Bildern ausdrücken darf, das verlorene Paradies, aus dem ihn das Gericht Gottes über die Sünde vertrieben hat, vor ihm das Reich der Gnade, das die Wiederherstellung der durch den Sündenfall zerstörten Schöpfungsordnung bringen wird. Urzeit und Endzeit sind die beiden Seiten des Punktes, in dem sich der Kreis der Geschichte schließt. Der Urfall ist der erste große Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit, denn durch ihn wurde das kreatürliche Leben der Nichtigkeit ausgeliefert. Der Mensch fiel aus dem Leben des Urstandes heraus, wo er in vollkommener Endgültigkeit in sich ruhen konnte: er war das Ebenbild Gottes, ihm war die *iustitia originalis* anerschaffen¹⁸⁾, er

¹⁷⁾ Vgl. meine Schrift: Die Christusfrage, 1929. Die dort versuchte Kritik einer „hamartiozentrischen“ Theologie soll hier nur andeutungsweise wiederholt werden.

¹⁸⁾ *concreata* heißt es in der Form. Conc. (Solid. Decl. I 10), ein Begriff, der die Diskussion der reformatorischen Theologie mit der römisch-katholischen Dogmatik über die Natürlichkeit oder Uebernatürlichkeit der urständlichen Gerechtigkeit fortzuführen vermochte und eine Sicherung gegen die Lehre von der substanziellen Art der Erbsünde war. (Vgl. dazu z. B. S. S. Wendt, Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit, 1882, S. 161, oder Karl Barth, Zur Lehre vom heiligen Geist, 1930, S. 45.) Bei Thomas von Aquino: *collatum* (S. S. Wendt, a. a. O., S. 119, Anmerkung).

hatte das höchste Wissen von göttlichen, menschlichen und natürlichen Dingen, die Heiligkeit und Freiheit des Willens, die Reinheit der sinnlichen Affekte und die vollkommene Harmonie aller Kräfte und Triebe¹⁹⁾. Die Erlösung durch Christus ist die Wiederbringung der verlorenen ersten Dinge. Die Heilsgeschichte wird hier durch das Restitutionschema erfaßt; sie hat zwei Wirbelpunkte: den Sündenfall und die Christusoffenbarung, die das Gericht heraufbeschwörende Schuld des ersten Adam und die „reparierende“ Gnade des Erlösers. Die Eschatologie beschreibt die Hoffnung auf die Wiederherstellung der durch den Urfall „deteriorisierten“ Schöpfungsordnung²⁰⁾. Der Verborgenheit, oder besser: der Transzendenz der letzten Dinge entspricht hier, von der irdisch-zeitlichen Existenz des Sünders aus gesehen, eine Transzendenz der ersten Dinge. Weil für die „mittleren“ Dinge, die unter dem Gericht Gottes stehen, keine Kontinuität zu der Endzeit hin besteht, so ist auch nach rückwärts zur Urzeit hin jede Kontinuität durchschnitten. Denn die ersten Dinge sind hier zugleich die letzten Dinge, die Erfüllung ist die Wiederbringung des verlorenen Paradieses: Urzeit und Endzeit stehen im Verhältnis der Kongruenz. Diese Gleichung ist ein Hinweis auf die uneschatologische Beschreibung des Urstands in einer solchen Theologie. Die Gewißheit, daß Gott die Welt doch nicht anders als vollkommen geschaffen haben kann²¹⁾, verführt dazu, den ersten Dingen das Gepräge der End-

¹⁹⁾ H. Schmid, Die Dogmatik der evg.-luth. Kirche, 1893, S. 154.

²⁰⁾ Diese Geschichtsbetrachtung beherrscht eine Theologie, wie sie neuerdings von Otto Piper, Die Grundlagen der evangelischen Ethik I, 1928, vertreten wird; 3. B. S. 191: „Das Werk des Pneuma am Glaubenden ist die Wiederherstellung seiner essentiellen Vollkommenheit.“ Der Abschnitt, der in Pipers Buch von Gericht und Erlösung redet, führt die Ueberschrift: Die Wiederherstellung. Ueberall zeigt sich, daß das Repristinationschema den Gedanken der Heilsgeschichte beherrscht. Ich werde im folgenden Pipers Buch öfter zur Illustration heranziehen, nicht deshalb, weil hier das Repristinationschema besonders sichtbar wird, sondern weil es die jüngste bedeutsame theologische Publikation darstellt. Ich weiß natürlich genau, daß die radikale Durchführung des Repristinationschemas, so wie sie meine Kritik darstellt, in der Gegenwartstheologie nicht herrschend ist. Trotzdem verfehlt m. E. auch eine relative Anwendung dieses Schemas die zentralen Grundgedanken einer christlichen Geschichtsphilosophie.

²¹⁾ Vgl. Otto Piper, a. a. O., S. 124 f. Hier findet das gleiche Motiv einen Ausdruck, welches auch beim Theodizeeproblem der Aufklärung gestaltend am Werke ist, und zwar auf Kosten der Eschatologie. Die radikale Durchführung des Restitutionschemas ist freilich historisch nur selten in der Dogmengeschichte nachweisbar. Nicht erst in der Lehrentwicklung der abendländischen Kirche, sondern schon bei den griechischen Vätern ist die Urstandslehre von zwei auseinanderstrebenden

gültigkeit zu geben. Die Schöpfung ruht vollendet in sich selbst, ohne durch die Hoffnung auf letzte Dinge, die ein „Mehr-als-Urständlichkeit“ verheißen, über sich hinausgewiesen zu werden. Der paradiesische Mensch ist nicht homo viator, er wohnt vielmehr im Raum einer theologia gloriae, er wandelt nicht im Glauben, sondern im Schauen. Der Mensch hat schöpfungsmäßig die Endgültigkeit seiner Bestimmung. Eben deshalb muß man den Sündenfall zum heimlichen Orientierungspunkt der Heilsgeschichte machen. Man übersieht hier, daß die biblische Eschatologie alle vorausgehenden Zeiten, sowohl „vor“ wie „nach“ dem Sündenfall, daß sie alles kreatürliche Leben der „ersten Dinge“, ganz gleich, ob sie schon oder noch nicht der Macht der Sünde verfallen sind, zur Verheißungszeit macht und in die Situation der Vorläufigkeit wirft; man erkennt nicht, daß das Wunder der Auferstehung von den Toten den Menschen vor dem Fall mit dem in die Sünde verstrickten Menschen auf eine Linie stellt: homo viator ist der Mensch von der Stunde an, wo er ins Dasein gerufen

Tendenzen beherrscht. Auf der einen Seite betont man scharf, daß der Mensch durch das erlösende Werk des Christus in den Anfangszustand des paradiesischen Lebens zurückgelange (Restitutionschema); auf der anderen Seite aber entwarf man, um Raum für den Gedanken einer sittlichen Entwicklung zu schaffen und „den Eintritt des Falls bei vorausgesetzter sittlicher Güte des Urstandes“ begreiflich zu machen (S. S. Wendt, a. a. O., S. 65 f., 127 f., 195 ff.), die urständige Existenz auf letzte Dinge hin, die noch nicht mit den ersten Dingen gegeben waren; man gab also dem Urstand eschatologische Bestimmtheit, so daß die Erlösung durch Christus dem gläubigen Menschen mehr schenkte als die Wiederherstellung seiner geschöpflichen Natur. Bei Augustin steht am Anfang nicht das non posse peccare, sondern das posse peccare et non peccare (vgl. meine Schrift, Die Christusfrage, S. 51). Auch Luther will die iustitia originalis nur als eine innocentia puerilis beschreiben. Zwingli streift sogar bedenklich nahe an Gedanken vorbei, welche den Sündenfall als ein notwendiges Glied auf dem Weg zur Vollendung betrachten. Auch Calvin vertritt nur eine relative Repristinationslehre: neben dem Satz, daß Christus in uns die Gestalt des Ebenbildes Gottes erneuern, steht doch auch die Erkenntnis (im Anschluß an 1. Kor. 15, 46), daß Paulus durch die Entgegensetzung des lebensschaffenden Geistes gegen die lebende Seele, welche dem ersten Adam gegeben war, ein höheres Maß der Gnade bei der Wiedergeburt bezeichnet, ein „Mehr-als-Urständigkeit“. Schon Dogmatiker der alten Kirche haben, um den irdischen Charakter der Urständigkeit zu wahren, der paradiesischen Existenz nicht so sehr das Auferstehungsleben als das zeitliche Leben in der Kirche entsprechen lassen. Auch der Mensch des Urstandes kann dann als homo viator, der in die Entscheidung geworfen ist und letzte Dinge erwartet, beschrieben werden.

Es darf sicherlich nicht übersehen werden, daß der Gedanke der Erneuerung und Wiederherstellung eine notwendige Bedeutung für die Theologie hat. Das Repristinationschema wird erst dann gefährlich,

wurde, als Pilger in einer Welt der Heimsuchung, in der er durch die suchende und werbende Liebe Gottes vor die Entscheidung gestellt, gesucht und „nach Hause“ geführt wird. Schon mit dem „Sechstageswerk“ Gottes, nicht erst mit dem Sündenfall kommen „letzte“ Dinge in Sicht: „der erste Adam ward zu einer lebendigen Seele und der letzte Adam zum Geist, der da lebendig macht.“

Ein ganz anderes Bild zeigt eine Geschichtsphilosophie, welche die Eschatologie durch das Repristinationschema geformt sein läßt: daß der Mensch in seiner irdisch-zeitlichen Existenz, in der er jetzt und hier steht, im Glauben und in der Hoffnung lebt, hängt — wenn man dem Gedankengang einer hamartiozentrischen Theologie folgt — mit seinem Sündenfall zusammen. Diese Welt ist nicht mehr Ausdruck des gnädigen Schöpfungswillens Gottes, sondern Ausdruck der Sündhaftigkeit der Kreatur. Das Problem der „letzten“ Dinge wurzelt also im Gedanken des Falls. Das „N o c h = n i c h t“, welches für die Enderfüllung sub specie peccatoris gilt, gründet sich auf ein „N i c h t = m e h r“. Der Sündenfall des „ersten“ Menschen hatte eine kosmische Wandlung zur Folge. Die irdische Welt ist das Ergebnis einer „Deteriorisierung der ursprünglichen Schöpfung“, es kann ihr nicht mehr „unmittelbare Schöpfungsqualität zugesprochen werden“²²). Man kann sich hier nur

wenn es die Wahrheit verdeckt, daß Gott in der Geschichte zuerst seinen eigenen Weg geht, sein eigenes Ziel hat, ohne Rücksicht auf das, was im Raum der Menschen geschieht, ein prädestinierendes Handeln offenbart. Gott bleibt auch dann der Herr der Geschichte, wenn er sich in der Geschichte in herablassender Liebe zum Partner des Menschen macht. Wo man in einer christlichen Geschichtsphilosophie das Repristinationschema herrschend in den Vordergrund schiebt, verfällt man einer hamartiozentrischen Theologie, welche Gott nicht mehr den Herrn der Geschichte sein läßt, ihn in die Situation der Nachträglichkeit drängt, Gottes Handeln mit dem Sünder hauptsächlich als ein reagierendes Gericht oder eine reparierende Gnade beschreibt, Gottes Tat nur mehr als „Notwendend“ betrachten will. Der Widerspruch gegen eine hamartiozentrische Theologie soll also nicht bedeuten, daß Gott sich nicht dem homo peccator, sondern nur der Idee des Menschen, dem homo iustus oder homo sanctus zuwendet. Weil Gottes Gnade an dem Sünder handelt, deshalb wird sein Tun immer zugleich Erneuerung und Wiederherstellung sein; aber dieses erneuernde Handeln Gottes kann nie zur gratia reparans werden, weil es immer zuerst als eine gratia praedestinans erfaßt werden muß; m. a. W., Gottes Handeln geht nie in einer bloß reaktionären, dazukommenden Nachträglichkeit auf.

²²) Otto Piper, a. a. O., S. 134, 135, 161. Die „Zeit“ und die „Materialität“ (136), die „Individuation“ und die Erhaltung des Daseins durch Fortpflanzung (S. 133) sind Ausdruck der verderbten Daseinsform der ursprünglichen Schöpfung. Der empirische Mensch ist also nicht mehr die ursprünglich geschaffene Kreatur. Man wird bei

schwer der Konsequenz entziehen, daß der Urfall in der Mitte zwischen zwei Schöpfungen steht. Bei der ersten war Gottes Liebe, bei der zweiten Gottes Zorn am Werk²³). Denn für das Verhältnis des empirischen Menschen, wie wir ihn hier im Raum der Zeit, der Materialität und der Individuation kennen, zu seiner urständlichen, zeitlosen, unkörperlichen, unvergänglichen und noch nicht individualisierten Kreatürlichkeit gilt doch ein „totaliter aliter“. Der Gedanke einer Umschaffung der Welt scheint hier unvermeidbar zu sein. Denn wie für die christliche Hoffnung nur durch eine Auferweckung der Toten und durch einen neuen Schöpfungsakt Gottes, der das Alte vergehen läßt, damit alles neu werde, die Vergänglichkeit zur Unvergänglichkeit wird und das Reich Gottes nur in einer Kontinuität des Werdens sprengenden Wunder kommt, so muß — wenn man im Repristinationschema denkt und die Kongruenz der ersten Dinge mit den letzten Dingen behauptet — auch an der Wende der Schöpfungswelt zur Sündenwelt das Wunder einer Neuschöpfung am Werke sein, und zwar ein Wunder von einer nicht geringeren umstürzenden Gewalt, als sie das korrespondierende Wunder des jüngsten Tages besitzt. Die Aflust ist hier wie dort von gleicher Breite und von gleicher Tiefe. Ebenso sehr, wie die neue Welt Gottes noch nicht da ist, ist das verlorene Paradies nicht mehr da. So verschieden der himmlische Leib vom irdischen Leib ist, so verschieden ist dann auch der paradiesische Leib vom irdischen Leib. Der zeitliche Mensch steht dann in keiner Weise solchen Gedanken unwillkürlich an die Gnostik erinnert oder an Origenes, dessen theologisches System übrigens stets in dem Grundsatz des Repristinationschemas gipfelt, daß das Ende immer dem Anfang gleiche (Wendt, a. a. O., S. 37).

²³) Vgl. meine Schrift, Die Christusfrage, S. 11. Den Gedanken einer Umschaffung der Welt nach dem Sündenfall vermeidet Piper dadurch, daß er die „Mächte“, welche das irdische und sündhafte Dasein gestalten, in der ursprünglichen Schöpfung zwar nicht in der Form der „Herrschaft“, aber in der Form eines wirkungslosen „Vorhandenseins“ immer schon da sein läßt. Ihre „virtuelle“ Möglichkeit wurde durch den Sündenfall aktualisiert, so daß neben dem pneumatischen Sein der ewigen Essentien noch eine deteriorisierte Existenzweise derselben Essentien entsteht (S. 172, 178, 129). Dadurch soll der Gerichtsgedanke gegen die falsche Vorstellung eines „nachträglichen“, bloß reagierenden Handelns Gottes geschützt werden (S. 172). Diese Sicherungen bleiben aber in dem Zusammenhang, in dem sie bei Piper stehen, ziemlich wirkungslos (vgl. z. B. die treffende Formulierung: „Gericht und Strafe sind zu verstehen als die Art und Weise, wie sich die Schöpferwirksamkeit Gottes an demjenigen Sein manifestiert, das sich außerhalb der ursprünglichen Schöpfungsordnung gestellt hat“, S. 177. Ähnliche Gedanken vertritt ich in meiner „Christusfrage“, S. 12 ff.).

den ersten Dingen näher als den letzten Dingen. Und die Theologie hat wirklich mit diesen Gedanken zum Teil ernst gemacht,²⁴⁾ ohne freilich die daraus sich ergebenden Konsequenzen zu Ende zu denken. Meist versucht man dann doch wieder, die an der falschen Stelle aufgerissene Kluft zu überbrücken. Das Todesgericht Gottes über die Sünde hat wohl, so sagt man, die „Natur“ und die Erscheinungsweise der ursprünglichen Schöpfung verändert und verwandelt, aber nicht in ihre Substanz und in ihr Wesen eingegriffen²⁵⁾. Durch diese nachträgliche

²⁴⁾ Die altkirchlichen Dogmatiker haben es freilich oft nicht gewagt, den Riß zwischen dem paradiesischen Leben und dem irdischen Leben als ebenso tiefgreifend zu schildern wie den Riß zwischen dem irdischen Leben und dem Auferstehungsleben. Es lag ihnen scheinbar daran, noch von einem Zusammenhang der ersten Dinge mit den mittleren Dingen reden zu können. Man erinnert daran, daß doch „nach dem Genesisbericht der Mensch außerhalb des Paradieses geschaffen und erst hinterher in dasselbe versetzt worden sei.“ Die Vorzüge des Menschen im Urstand sind deshalb nicht seiner Natur, sondern einer besonderen Gnade zuzuschreiben, welche ihm nach dem Sündenfall wieder entzogen wurde. Dieser Gedanke macht es dann möglich, daß zwischen dem Menschen vor und nach dem Sündenfall wenigstens im Blick auf seine Natur ein kontinuierlicher Zusammenhang besteht. Eine Kongruenz des Paradieseslebens mit dem Auferstehungsleben ist dann natürlich unmöglich und das Repristinationschema an einer entscheidenden Stelle durchbrochen. Auch Luther war — wenn S. S. Wendt recht hat — trotz seiner Korrektur der katholischen Urstandslehre darauf bedacht, „den irdischen Charakter des Paradieseslebens zu wahren“ (S. S. Wendt, Die Lehre von der menschlichen Vollkommenheit, 1882, S. 68 ff., 118 ff., 131 ff.).

²⁵⁾ Otto Piper, a. a. O., S. 127, Anm. 1: „Die Unterscheidung von „Wesen“ und „Natur“ scheint uns von grundlegender Wichtigkeit für das Verständnis der biblischen Ontologie; der gleiche Seinsgehalt kann verschiedene Existenzweisen haben.“ S. 183: „Das Gericht über diese Welt, das freilich ausnahmslos alles in dieser Welt betrifft, ist eben doch nur ein Gericht an d i e s e r irdischen Welt, nicht aber an der Welt der ewigen Schöpfung; es betrifft deshalb diese Welt auch nur, soweit sie nicht essentielles Sein manifestiert.“ Nicht die ewige Schöpfung wurde also nach dem Sündenfall vernichtet, bzw. in eine Schöpfung des Gerichts umgeschaffen; die Wandlung betraf nur die Natur der ewigen Schöpfung: der Mensch wurde — mythologisch geredet — aus dem Paradies (= pneumatische Natur) vertrieben und geriet unter die Herrschaft der „Mächte“ (= irdische Natur). Auf diese Weise versucht Piper einen Zusammenhang der irdischen Welt, die unter dem Gerichte steht, mit den ersten Dingen (= essentielles Sein) aufrecht zu erhalten. Piper redet mit einem platonischen Begriff (*ουσις*!) von dem „Teilhaben alles Irdischen an den Essentien“ (S. 183, Anm. 1). Gehört dann der Tod nur zu der irdischen Erscheinungsform der Kreatur, ohne in die Tiefenschicht hinabzureichen, wo die zeitlich-empirische „Natur“ an dem „essentiellen Sein“ teilhat? Dann wäre der platonische Unsterblichkeitsgedanke oder eine ihm entsprechende Vorstellung theologisch gerechtfertigt, im Gegensatz zur Bibel, wo der

Korrektur wird aber der Fehler dieses hamartiozentrischen Entwurfs nicht aufgehoben. Der Ansatzpunkt einer solchen Theologie ist schon falsch. Denn man denkt sich, von der Kongruenz der ersten und der letzten Dinge ausgehend, den Urstand nicht als einen *status viatoris*, der das Kommen der endgültigen Schöpfung erst erwartet, nicht als einen Stand des Glaubens und der Hoffnung, nicht als ein Leben im „Geburtschmerz“ auf die Offenbarung des Christus hin, sondern läßt in den „ersten Dingen“ alle Schöpfungsgedanken Gottes erfüllt und verwirklicht sein. Es ist ganz deutlich, daß dann nur durch den Sündenfall und seine kosmischen Folgen eine Geschichte, welche in der Spannung auf letzte Dinge hin verläuft, in Fluß kommen kann. Die Sünde wird, wenn auch nur indirekt, indem sie Gottes reagierendes Handeln herausfordert, zum Motor der Geschichte. Eine hamartiozentrische Theologie — sie macht sich hier immer schon geltend — ist aber die gefährlichste Form der anthropozentrischen Betrachtungsweise: denn leicht ist es, den Irrtum zu durchschauen, wenn man den Menschen mit seinen positiven, kulturellen Fähigkeiten zum Wirbelpunkt der Geschichte macht; viel gefährlicher ist der Versuch, den *homo peccator*, der vielleicht gar noch im Gewand tiefsten Bußernstes einhergeht, heimlich zum Steuermann der Geschichte zu erheben. Die Sünde kann als Schuld entlarvt sein und gerade dann, bei aller Bußstimmung, Gott nicht Gott sein lassen und das Thema der Geschichte an sich reißen. Aber nicht nur die Gefahr einer hamartiozentrischen Theologie, sondern auch die Gefahr der Mystik taucht hier auf. Wenn das Grundmerkmal der Mystik darin besteht, daß sie im Reich der Vergänglichkeit immer schon einen Zugang zum Unvergänglichen und Endgültigen zu haben glaubt, dann öffnet eine *uneschatologisch* gefaßte Urstandslehre der Versuchung zur Mystik Tor und

Mensch ganz dem Tode verfallen ist, wo sogar sein Gottesverhältnis vom Tode bedroht ist (Psalmen!), wo er bis in seine tiefste Wesensschicht hinab sich in seiner Vorläufigkeit und Verweslichkeit erkennen muß: alles, was der Mensch hat und ist, alles, woran er teil hat, seine Natur und sein Wesen ist vom Tode bedroht. Pipers Ausführungen über den Tod (S. 174/5) vertreiben nicht den Verdacht, daß er unter und hinter der Vergänglichkeit des Irdischen in dem essentiellen Sein schon etwas Endgültiges, vom Tode Unanfechtbares erkennen will: Ist die Möglichkeit des ewigen Lebens „auch keine reale Möglichkeit, die er (der Mensch) niemals verwirklichen könnte, sondern nur eine Möglichkeit als Bestimmung“, so haftet sie doch andererseits, weil sie aus seiner Essenz stammt, seinem transszendentalen Wesen an, ist also unaufhebbar.“ So kann man wohl nicht sagen, wenn man das „ewige Leben“ *uneschatologisch* erfaßt.

Tür, besonders dann, wenn man sagt, daß das Todesgericht Gottes über die Sünde nur in die „Natur“, nicht aber in das „Wesen“ der ursprünglichen Schöpfung eingegriffen habe. Dann hat ja die vergängliche Natur der sündhaften Wirklichkeit immer noch irgendwie an dem unvergänglichen und endgültigen Wesen der ursprünglichen Schöpfung teil; ihr dem Tode verfallenes Dasein ruht auf einem vom Tode nicht ansehbaren endgültigen Sein: in irgendeiner Weise hat die zeitliche Existenz — auch wenn die Brücke über den Abgrund noch so leicht und schmal gebaut ist — eben kraft dieser „Teilhabe“ (platonisch: *μετέξις*) doch einen Zugang zum wesenhaft Endgültigen. Eine mystische Haltung kann sich breit machen in und trotz aller Dialektik. Daß die Existenz des Menschen ganz dem Tode verfallen ist und ganz in den Bereich der Verweslichkeit gehört, kann hier nicht mehr eindeutig ausgesprochen werden. Das Wort „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“ gilt hier nicht ausnahmslos. Man weiß zwar, daß der Mensch hier und jetzt in der Entscheidung lebt und in der Vorläufigkeit des Glaubenslebens das Endgültige nur in der Hoffnung hat, schiebt aber dem Bereich dieser Geschichte dann doch wieder ein Fundament unter, das schon an der Endgültigkeit der letzten Dinge teil hat. Eine uneschatologisch beschriebene Urstandslehre, welche den Bereich der ersten Dinge nicht ganz als einen status viatoris erfäßt, schafft die Möglichkeit zu einer mystisch-idealistischen Unterbauung der Geschichte, welche das Dasein in seiner innersten Wesenschicht bei sich selbst bleiben und nicht zum Tode „vorlaufen“ läßt²⁶⁾. Der christliche Glaube aber unterwirft das Reich der ersten Dinge „vor oder nach“ dem Sündenfall, in seinem ganzen Bestand der Vorläufigkeit und hat das Endgültige erst jenseits des Todesgrabens. Nur kraft der Verheißung der Auferstehung der Toten ist doch für den Glauben der Gedanke einer Kontinuität zwischen dieser Welt und den „letzten“ Dingen möglich. Diese Auferweckung vollzieht sich nicht an einer Kreatur, die nur teilweise vom Tod umschlungen ist, in ihrem eigentlichen Sein aber der Auferstehung nicht bedarf. Daß ein Wunder Gottes, also keine irgendwie im Bereich meines Daseins liegende Existenzmöglichkeit, den Todesgraben überbrückt, dieser Glaubensgedanke unterwirft die Ganzheit meines Lebens, ohne Rücksicht auf die Strukturschichten meines Wesens und ohne Rücksicht auf ein mögliches oder unmögliches Teilhaben an einer unvergänglichen, unverweslichen Essenz, dem Todes-

²⁶⁾ Siehe J. K. Schumanns hervorragende Kritik der mystisch-idealistischen Weltanschauung, „Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne“, 1929, vor allem S. 364 ff.

geschick. Man kann nicht dadurch, daß man der Schicht des geschichtlichen Lebens eine schon das Endgültige darstellende Essenz unterschiebt, nun doch wieder auf irgendeine Weise ein metaphysisches Band zwischen diesem und jenem Neon gewinnen. Wir leben jetzt und hier ganz in einem vom Tode geformten und zum Sterben bestimmten Leben, das in keiner Schicht seines Wesens schon „letzte“ Dinge, „ewiges“ Leben vergegenwärtigt. Wenn eine vom Repristinationschema her entworfene Urstandslehre der Vergänglichkeit des irdisch-zeitlichen Daseins eine schon fertige und nicht über sich hinausweisende Endgültigkeit und Vollkommenheit der Schöpfung vorausgehen läßt, also das „Nicht-nicht“ der letzten Dinge in einem „Nicht-mehr“ der ersten Dinge begründet, dann darf sie nicht den notwendigen Gedanken zu umgehen suchen, daß Gott in seinem Zorn über die Sünde zum zweiten Male geschaffen hat, und zwar eine Welt, die mit keinem Teil ihres Wesens an das verlorene, paradiesische Leben erinnert, weil sie ganz der Verweslichkeit übergeben und substantiell und akzidentiell, essentiell und existentiell der Sterblichkeit ausgeliefert ist. M. a. W.: wenn man die Erlösung als die *Wiederherstellung* der verlorenen Schöpfungsordnung beschreibt und die Heilsgeschichte mit Hilfe des Repristinationschemas erfassen zu können glaubt, dann darf man die ersten Dinge nicht durch einen weniger tiefen Todesgraben von den sündhaften „mittleren“ Dingen trennen als die „letzten“ Dinge. Denn die schmalste und leichtestgebaute Brücke zur „Urzeit“ hin muß dann auch zur „Endzeit“ hin geschlagen werden, d. h. man stellt wieder eine vom Tode unanfechtbare Kontinuität zwischen Zeit und Ewigkeit her, verheimlicht sich also die Glaubenswahrheit, daß am jüngsten Tag Totes auferweckt wird.

Nun hat aber scheinbar eine solche Theologie doch ein Interesse daran, die Kluft zwischen der Welt der Sünde und den ersten Dingen weniger breit und tief erscheinen zu lassen als die, welche dieselbe Sündenwelt von den letzten Dingen trennt. Die menschliche Existenz, welche nach vorwärts zur Endzeit hin keine Wege hat, soll doch irgendwie nach rückwärts noch einen Zugang zur ursprünglichen Schöpfung haben. Warum versucht man hier immer wieder sich der mit dem Repristinationschema gegebenen Konsequenz, daß vor dem Urstand ein gleich tiefer Graben sich auftut wie vor den letzten Dingen, zu entziehen?

Man sieht wohl, daß hier die Gefahr einer Metaphysierung der Sünde und die eines metaphysischen Dualismus zwischen Zeit und Ewigkeit droht. Auch lassen weder biblische noch theologische Gründe den

Gedanken zu, daß Gott nach dem Sündenfall die erste Schöpfung wieder vernichtet hat oder den Sünder aus ihr verbannt und in eine nach dem Bild seines Zornes erschaffene Welt vertrieben hat. Wenn Jesus die Herrlichkeit der Schöpfung preist, dann kann er auf Gegenwärtiges hinzeigen. Die irdische Welt, in der er lebt und wandelt, redet zu ihm von der Güte des Schöpfers. Und wenn Paulus von den gesetzeslosen Heiden sagt, daß ihnen Gottes unsichtbares Wesen von der Erschaffung der Welt her an seinen Werken offenbart war, seine ewige Kraft sowohl wie auch seine große Güte, so redet er nicht von dem verlorenen Paradies, sondern von dieser Welt, in der die Menschen jetzt und hier leben. Das Schöpfungswerk Gottes, von dem die ersten Blätter der Bibel reden, ist nicht rückgängig gemacht und dem Menschen nicht entzogen worden. Derselbe Gott, der die Welt geschaffen hat, erhält sie auch, so wie er sie geschaffen hat.

Wir müssen aber freilich auch sagen, daß die Schöpfung jetzt und hier unter dem Gericht Gottes steht. Der Grundgedanke des Repristinationschemas, daß die Erlösung die Ueberwindung des Gerichts und die Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung bedeutet, kann nicht so beseitigt werden, daß man sich über die Wirklichkeit des Gerichts ausschweigt. Wenn eine durch das Restitutionschema geformte christliche Geschichtsphilosophie überhaupt einen wahren Gedanken enthält, so ist es sicherlich der, daß die Sündenwelt unter dem Gericht steht. Es hängt nun freilich alles davon ab, wie man theologisch über die Offenbarung des göttlichen Gerichts redet. Man darf nicht vergessen, daß Gott als Richter keineswegs aufhört, Gott der Schöpfer zu sein. Erst recht darf man nicht sagen, daß Gott in der Offenbarung seines Gerichts seiner Offenbarung als Schöpfer widerspricht. Gerade im Gerichtsgedanken muß also der Schöpfungsgedanke wiederkehren; m. a. W. die Lehre vom Gericht darf die andere Glaubenswahrheit nicht negativ aufheben, daß Gott das, was er geschaffen hat, auch erhält. Der Gedanke, daß der Schöpfer sein Werk erhält inmitten der Sündennot und trotz der Sünde, ist der Leitfaden einer rechten Lehre über den Zorn und das Gericht Gottes²⁷⁾. Dann ist freilich das Gericht nicht etwas Zweites und Anderes neben den Gaben des Schöpfers, sondern die Gabe selbst verfügt über den Menschen das Gericht, wo er sie nicht im Glauben, sondern im Unglauben empfängt; dann sind es gerade die

²⁷⁾ Siehe meine Schrift, *Die Christusfrage*, S. 12 ff. Ferner „*Zeit und Ewigkeit*“, 1929, S. 265 ff.

Ursetzungen der Schöpfung, welche den Gehorsam begnadigen, den Ungehorsam aber richten. Der Gerichtsgedanke verdrängt nicht den Schöpfungsgedanken, sondern gerade in der Schöpfung und durch die Schöpfung wird das Gericht über die Sünde offenbar, noch nicht in der Gestalt der Endgültigkeit, sondern in der Gestalt der Vorläufigkeit; denn wie das ewige Leben für die Welt der „ersten“ Dinge erst im Kommen ist, so bleibt auch das Gericht eine eschatologische Wirklichkeit.

Ganz anders redet man dort vom Gericht Gottes, wo man in der Eschatologie die Wiederbringung des verlorenen Paradieses beschreibt. Hier ist das Gericht ein zweiter und anderer Schöpfungsakt Gottes; es drängt sich der Gedanke vor, daß Gott in seinem Zorn ein zweites Mal geschaffen und dem Sünder die Güte seines ersten Schöpfungswerkes entzogen hat. Die Vergänglichkeit und Sterblichkeit, die Zeit und die Fleischlichkeit prägten jetzt der Kreatur ihre Form ein. Ja sogar Materialität und Individualität sollen „Mächte“ sein — so sagt man —, welche erst nach dem Sündenfall in die Schöpfung eindringen. Das Gericht über die sündige Welt bedeutet hier eine kosmische Wandlung dieser Welt. Zu einer solchen Erfassung des Gerichtsgedankens, der wichtigen Anliegen der Lehre von der Schöpfung widerspricht, verführt das Repristinationschema, und es muß dazu verführen, wenn sein Grundsatz aufrecht erhalten werden soll, daß die ersten Dinge den letzten Dingen kongruent sind und die Erlösung im wesentlichen als die Wiederherstellung der zerstörten Schöpfungsordnung zu beschreiben ist. Gilt für das Verhältnis der letzten Dinge zur Welt des Todes und der Sünde ein totaliter aliter, so muß dies auch für das Verhältnis der ersten Dinge zur Welt des Todes und der Sünde gelten. Die Breite der Kluft, welche das irdisch-zeitliche Dasein von der ewigen Welt trennt, kann am Anfang der Zeitlichkeit nicht geringer sein als an ihrem Ende. Ueber das Ausmaß und die Tragweite der kosmischen Wandlung, die sich mit dem Gericht Gottes über die Welt vollzog, kann also eine solche Theologie nicht streiten: Die Tiefe des Todes, in welche das Wunder des Gerichts die Schöpfung nach dem Sündenfall hineinstieß, muß das gleiche Maß haben — wenn ich einmal bildhaft in quantitativen Begriffen reden darf — wie die Höhe des Lebens, zu der das Wunder der Auferweckung von den Toten die gefallene Kreatur emporhebt. Wenn die Sündhaftigkeit und Vergänglichkeit der „mittleren“ Dinge zu den letzten Dingen in keinem kontinuierlichen Zusammenhang steht, dann auch nicht zu den ersten Dingen.

Der Fehler dieser Geschichtsphilosophie liegt in dem Repristinations-schema begründet, welches das „Noch-nicht“ der letzten Dinge aus dem „Nicht-mehr“ der ersten Dinge herleitet. Was die ersten Blätter der Bibel verkünden, gilt dann freilich nicht mehr von dieser Welt, in der der Mensch als Sünder lebt. Aus Angst vor dieser Konsequenz, die notwendig in die Substanz der ganzen Dogmatik zerstörend eingreifen muß, wird man deshalb gerne inkonsequent und versucht auf Kosten des vorausgesetzten Repristinationschemas, das man nicht durchführen kann und auch nicht aufgeben will, heimlich doch ein Band zwischen der Ursprünglichkeit der Schöpfung und dieser Welt des Todes und der Sünde zu knüpfen²⁸⁾. Man tut es vielleicht dialektisch, indem man die Transzendenz und die Immanenz der ersten Dinge in ihrem Verhältnis zum Raum der Zeitlichkeit zugleich behauptet. Aber ganz gleich, ob man den dialektischen Weg wählt oder den direkten und geradlinigen, der Todesgraben ist an dieser den ersten Dingen zugewandten Seite überbrückt. Diese Inkonsequenz bedeutet freilich keine wirksame Korrektur des falschen theologischen Ansatzes, der mit der Gleichung zwischen den ersten und den letzten Dingen gegeben war. Denn gerade in dieser nachträglichen Korrektur wiederholt sich der Fehler in neuer Form. Es wird jetzt die Möglichkeit einer hamartiozentrischen Theologie, die mit der Anwendung des Repristinationschemas immer schon da war, aktualisiert. Der Sündenfall wird zum heimlichen Orientierungspunkt für den ganzen Geschichtsverlauf, in dem die „mittleren“ Dinge stehen. Die Sünde gibt indirekt das Thema der Heilsgeschichte an. Nicht schon in der Schöpfungs- und Urstandslehre, sondern erst im Lehrstück vom Urfall und von der Sünde wird das Thema der Heilsgeschichte sichtbar. Warum kann hier nicht schon die Urstandslehre das Fundament des christlichen Geschichtsgedankens legen? Weil vom Repristinations-schema her, welches das „Noch-nicht“ der letzten Dinge in einem „Nicht-mehr“ der ersten Dinge begründet sein läßt, der Urstand nicht einen status viatoris, sondern einen status gloriae et perfectionis bedeutet. Die paradiesische Schöpfung

²⁸⁾ Folgerichtig muß dann auch zu den letzten Dingen hin eine Brücke gebaut werden, so daß auch hier das Endgültige in die Reichweite der existentiellen Vorläufigkeit einbezogen wird; das heißt: man fängt an, über die Heiligung des gerechtfertigten Sünders nicht mehr nur nach der Analogie des Glaubens, sondern schon nach der des Schauens zu reden; man macht das Entscheidungsleben, zu dem wir hier und jetzt im Glauben durchgängig entworfen sind, teilweise schon zu einem Leben in der Entschiedenheit, in der Endgültigkeit letzter Dinge.

war vollendet; sie lag nicht in eschatologischer Spannung auf letzte Dinge hin; sie war das Endgültige; die ersten Dinge waren schon die letzten Dinge. Wenn man hier überhaupt von „Geschichte“ reden kann, so bedeutet sie die Verklärung des Endgültigen von einer Klarheit zur anderen, also nicht das, was der Mensch in seinem gegenwärtigen Raum unter Geschichte versteht: ein Entscheidungsleben, bei dem der Mensch nicht Aufenthalt bei sich selbst nehmen kann, weil er in seiner Vorläufigkeit nirgends schon das Endgültige darstellt, ein Glaubensleben, das hier noch keine bleibende Stadt hat, sondern die zukünftige sucht, ein Existieren (= „aus sich heraustreten“, „nicht Aufenthalt bei sich selbst nehmen“), welches das Alte vergehen läßt in der Hoffnung auf das Neue, das erst kommen soll. Die eigentlichen dogmatischen Probleme der Heilsgeschichte werden hier im Lehrstück vom Urstand noch nicht sichtbar. Sie werden erst „nach“ dem Sündenfall, in der Welt des Gerichts aktuell. Und dieses „Nach“, mag es als zeitliche Bestimmung oder nur als ein zeitliches Bild für ein überzeitliches Ereignis gemeint sein, bleibt durchaus nicht harmlos: Dieses „Nach“ gibt der Sünde *thematische* Bedeutung. Weil das Lehrstück vom Urstand nicht die Struktur der Geschichte entwirft, tut es die Lehre von der Sünde. Das muß so sein, wenn für die Wesensbeschreibung der Geschichte die Urstandslehre irrelevant ist. Die Sünde wird dann zum Motor der Geschichte, sie gibt indirekt das Thema der Geschichte an. Um den Unterschied zwischen einer theozentrischen und einer hamartiozentrischen Geschichtsbetrachtung deutlich zu machen, muß ich hier schon kurz Ergebnisse aus dem zweiten Teil dieser Abhandlung vorausnehmen: Eine theozentrische Geschichtsbetrachtung wird das Thema der Geschichte schon in der Lehre von der Schöpfung und vom Urstand entdecken. Der Urstand muß dann freilich eschatologisch gefaßt werden, als ein status viatoris, als ein Stand der Entscheidung, als ein Leben im „Geburtschmerz“ auf den Christus hin. Das Thema der Geschichte könnte dann so lauten: Gott gewährt dem Menschen eine Geschichte, ein Entscheidungsleben, weil er ihn nicht nur als Kreatur, sondern als sein Kind haben will, weil er in seiner Liebe nicht nur Schöpfer, sondern auch Vater sein will. Weil die endgültige Schöpfung ein Reich der Freiheit der Kinder Gottes sein soll, ein Reich der Gemeinschaft mit Gott und der Liebe zu Gott, deshalb gewährt Gott dem Menschen die „Vorläufigkeit“ der Entscheidung, er gewährt ihm zunächst Raum im Vorhof zum Heiligtum seiner letzten Schöpfergedanken, um die ungefragt geschaffene Kreatur zu fragen und sie vor die Entscheidung zu stellen,

ob sie sich vor der an Klop fenden und wer benden Liebe Gottes im Glauben öffnen oder ungläubig in sich selbst verschließen will. Die wunderbare Erfahrung, daß der Schöpfer sein Geschöpf liebt und um Gegenliebe wirbt, bestimmt hier das Thema der Geschichte. Die Geschichte ist hier als Entscheidungsleben schon in Fluß, bevor es zur sündhaften Verstockung des Menschen kommt; ja nur deshalb, weil die Geschichte ihr Gefälle von Gott erhielt, gibt es Sünde. Denn die Sünde ist die Flucht vor dem in einer Geschichte uns suchenden Gott.

Eine hamartiozentrische Geschichtsphilosophie dagegen läßt in den ersten Dingen die letzten schon da sein. Die Spannung auf letzte Dinge hin wird erst durch den Sündenfall, der das „Nicht-mehr“ der „ersten Dinge“ verschuldet, gesetzt. Das Thema der Geschichte muß hier im Repristinationschema zum Ausdruck kommen und von der Wiederherstellung der zerstörten Schöpfungsordnung, von der Zurückführung der Sünder in den verscherzten Seilsstand reden. Weil man dann Gottes Handeln nur mehr von seinem Gegensatz gegen die Sünde her begreift, wird es in die Situation der Nachträglichkeit gedrängt, das Heil immer mehr zur *gratia reparans*²⁹⁾. Die Menschwerdung des Christus wird zu einem Korrelat des Sündenfalls. So theoretisch und abstrakt und fruchtlos die Frage zu sein scheint, ob ohne den Sündenfall der Christus nicht hätte kommen müssen, so sehr deckt sie doch die heimlichen Voraussetzungen einer hamartiozentrischen Theologie auf³⁰⁾. Sie zeigt die uneschatologische Art einer solchen

²⁹⁾ Vgl. den § 89 in Schleiermachers Glaubenslehre: Der Allmächtige kann nicht etwas ordnen um eines anderen willen, welches er nicht geordnet hat. Deshalb werden für Schl. die Begriffe „neue Schöpfung“, „zweiter Adam“, „Vollendung der Schöpfung des Menschen“ wichtig. Die Schöpfung des Menschen wird in zwei Momente zerteilt. „Wie leicht kehrt immer die schon von Paulus bestrittene Ansicht (Röm. 6, 1) wieder, daß die Sünde heilsam sei, wenn doch Christus um der Sünde willen mußte gesendet werden...“ Dabei hält Schleiermacher freilich daran fest, daß der erste Schöpfungsmoment „nur in Beziehung auf den zweiten geordnet“ ist. (Vgl. auch Horst Stephan, Glaubenslehre, 1921, S. 113: „Die christliche Gotteserkenntnis muß Gott auch da, wo sein Wirken zumeist als befreiend, also negativ erlebt wird, doch irgendwie schöpferisch, also positiv wirkend denken“, oder S. 116: „Die Urstandslehre macht die Geschichte der Menschheit unerklärlich und nimmt der Gottebenbildlichkeit des Menschen durch rückwärtige Orientierung den belebenden Charakter des Zieles, der ewigen Aufgabe, der doch schon in dem biblischen Gedanken des neuen Menschen liegt (1. Kor. 15, 45 ff.; s. auch Kol. 3, 9 ff.; Eph. 4, 20 ff.).“

³⁰⁾ Reinhold Seeberg, Christliche Dogmatik II, 1925, S. 148. Die Frage, ob Gott auch ohne den Eintritt der Sünde Mensch geworden wäre, „ist überhaupt für die Dogmatik belanglos, denn sie operiert mit der ganz abstrakten Möglichkeit, daß Sünde auch nicht hätte sein

Urstandslehre, sie zeigt, daß schon die Schöpfungs- und Urstandslehre das christologische Problem enthalten muß, daß man über die „ersten“ Dinge nur dann theologisch redet, wenn man sie christozentrisch erfaßt. Man kann dann nicht mehr sagen, daß Christus zur Menschengeschichte dazu kam, weil die Sünde sich einschlich; man kann dann von der Geschichte nicht so reden, als ob sie erst durch den Sündenfall in Fluß gekommen sei. Dann zeigt sich die Wichtigkeit einer richtig verstandenen Urstandslehre: sie ist die große Sicherung gegen eine hamartiozentrische Theologie; sie zeigt, daß Gott das Thema der Geschichte fest in der Hand hält, daß sein Wille allem Menschenwillen zuvor kommt, daß alle theologischen Fragen und Aussagen ihren Richtungs- und Ansatzpunkt nicht in der Lehre vom Urfall und von der Sünde haben, sondern in der Urstandslehre, also vor aller Selbstbestimmung und aller Tat des Menschen; m. a. W.: das Wesen der Geschichte wird erst dann richtig erfaßt, wenn man ihr tiefstes Thema schon in der Schöpfungslehre und in der Urstandslehre, nicht erst in der Sündenlehre, entdeckt. Das bedeutet nun freilich nicht, daß Christologie, Pneumatologie und Eschatologie sich nur auf die „Idee“ des Menschen, nur auf den dem Gotteswillen entsprechenden Begriff des Menschen beziehen, nicht aber auf den konkreten, gefallenen und sündhaften Menschen, daß Gottes Liebe nur „fernstenliebe“ und nicht „Nächstenliebe“ ist³¹). Es soll damit nur gesagt sein, daß die rettende,

Können.“ Es handelt sich aber hier nicht um eine abstrakte Möglichkeit, die belanglos ist, weil dann auch die Anklage unseres schuldigen Gewissens belanglos wäre. Die Frage hat keine abstrakt theoretische, sondern eine eminent praktische Wurzel. Schuld gibt es eben nur dort, wo sich die Möglichkeit, daß man auch anders hätte handeln können, mit ganzer Macht aufdrängt. Schuld ist kein Verhängnis. Es sind ganz andere Gründe, warum Seeberg diese Frage ablehnt; er fährt fort: „Nun haben wir aber erkannt, daß der ewige Gotteswille Sünde wie Erlösung von ihr in sich faßt.“ Von seiner idealistischen Grundposition her kann er den Schuldgedanken nicht ernst nehmen. Es ließe sich zeigen, daß z. B. der dialektische Idealismus eines Hegel nichts anderes ist als die säkularisierte Form einer hamartiozentrischen Geschichtsphilosophie.

³¹) Diese Begriffe tauchen wohl bei F. M. Dostojewski (Die Brüder Karamasow, I. Teil, V, 4 Die Empörung) zum erstenmal auf, und sie finden sich dann vor allem bei Fr. Nietzsche (Also sprach Zarathustra) wieder. Innerhalb des Gegenjazes bedeutet Nächstenliebe bei diesen Denkern die Hingabe an den anderen Menschen, so wie er ist, fernstenliebe aber die Hingabe an die Idee des Menschen, an den Menschen, so wie er sein soll. Auf Gott bezogen muß man sagen, daß Gott die Idee des Menschen in der Rechtfertigung des Sünders verwirklicht: nicht der homo iustus, sondern der homo peccator wird von Gott gerechtfertigt.

heilende und erneuernde Gnade Gottes als solche schon immer zuerst *gratia praedestinans*, d. h. zuvorkommende und vorherbestimmende, niemals nur dazu kommende und nachträgliche Gnade ist.

Unsere Kritik einer hamartiozentrischen Theologie will nicht dazu verführen, die Sünde nicht ernst zu nehmen, sie will nicht zu einem Uebersehen der Sünde anleiten; sie weist nur auf den dämonischen Versuch des Sünders hin, gerade bei einem Ernstnehmen seiner Sünde sich in seiner Sünde wichtig zu nehmen. Eine hamartiozentrische Theologie läßt die Sünde nicht Sünde sein, sondern schreibt ihr indirekt eine Geschichtsmächtigkeit zu, die ihr nicht zukommt. Das gelingt ihr, indem sie der Sünde erstens thematischen Charakter, zweitens eine eigene Substanz — ich könnte auch sagen: — ein demiurgisches Wesen gibt.

Sie gibt der Sünde thematischen Charakter. Damit gibt sie ihr ein positives Wesen; sie schreibt ihr Möglichkeiten zu, die ihre eigenen Möglichkeiten sind. Aber die Sünde kann sich niemals vorsetzen. Sünde ist immer nur *Privation*: Wo Sünde geschieht, hat sich der Mensch niemals selbst vor die Entscheidung über Glaube oder Unglaube, Gehorsam oder Ungehorsam gestellt, sondern er ist von Gott in diese Entscheidung gestellt. Sünde hat nicht den positiven, schöpferischen Gehalt einer Selbstbestimmung zu etwas; sie bedeutet nicht das Erfinden eigener Existenzmöglichkeiten; sie entspringt also nicht einer schöpferischen Freiheit, welche sich selbst zu einer Entscheidung entwirft. Der Weg, den der Mensch bei der Entscheidung gehen will oder nicht gehen will, ist von Gott gelegt. Die Sünde ist deshalb stets nur die Flucht, das Ausweichen vor Existenzmöglichkeiten, zu denen der Mensch sich nicht selbst bestimmte, sondern zu denen er in einer entscheidungsvollen Existenz von Gott vorher bestimmt wurde. Entscheidung ist keine schöpferische Freiheit, sie ist vielmehr auf die Möglichkeit des Gehorsams oder Ungehorsams eingengt. Gehorsam sowohl wie Ungehorsam setzen ein Hören voraus, einen Gesetzgeber, und schließen somit die Autonomie aus. Gehorsam sowohl wie Ungehorsam bedeuten, daß man das Wort, welches man hört und befolgt oder hört und nicht befolgt, sich nicht selbst sagte, sondern es sich sagen lassen mußte. Schöpferische Freiheit dagegen ist mehr als eine *potentia oboedientialis*, denn sie ist nicht an einen „Anruf“ gebunden, der sie vor ein enges, unausweichliches „Entweder-oder“ stellt; vielmehr ist das, wozu sie sich entwirft, ihr nicht gesetzt, sondern sie setzt es sich selbst; sie hat Eigengesetzlichkeit, *Autonomie*. Einer solchen schöpferischen Freiheit entspringt aber die Sünde gerade

nicht: sonst wäre sie absolute Gottlosigkeit. Das Ziel der Gottlosigkeit, das sie verwirklichen will, erreicht sie aber nicht; sie kommt nicht von Gott los, sie bleibt auch in ihrem Widerspruch gegen Gott an Gott gebunden; eben deshalb ist sie ja Schuld. Die Feststellung, daß der Mensch bei seiner Entscheidung nicht selbst den Spielraum für das „Entweder-oder“ schafft, sondern daß er von Gott, also durch einen fremden Gesetzgeber, frei gemacht wurde für das Einlenken in die von Gott entworfene Existenzmöglichkeit bzw. für das Ausweichen vor diesem von Gott gewollten Entwurf der Existenz, ist wichtig, weil sie zeigt, daß die Sünde niemals thematischen Charakter hat. Mit seiner Sünde kann der Mensch Gott nicht „überumpeln“, d. h. er kann Gott niemals in die Situation einer nur reagierenden, nachträglich dazukommenden Haltung drängen.

Auch nach einer zweiten Seite hin ist die Sünde „unselbständig“. Sie hat keine eigene Substanz. Sünde ist immer nur möglich kraft einer vorausgehenden Gabe Gottes, nur als Mißbrauch und Veruntreuung der Gabe Gottes, als Vertrauensbruch, nur als Flucht vor einem göttlichen Gesetz. Sünde hat keine eigene Substanz, die ihr zu eigen gehört. Sie hat ein „Nein“ nur kraft des „Ja“, das ihr gewährt und geschenkt wurde; und sie kann das Ja nicht durch ihr Nein tilgen und auslöschen; sie kann nicht sein, was sie sein will: Freiheit von Gott, Gottlosigkeit, für-sich-sein, Selbständigkeit; denn sie bleibt an die Gabe Gottes angeschmiedet; sie kann sich nicht selbst ausrichten und einstellen und zu etwas entwerfen, sondern sich der von Gott entworfenen Richtung nur entziehen, indem sie bei sich selbst Aufenthalt zu nehmen sucht. Das bedeutet, daß die Sünde in keiner Weise thematische Bedeutsamkeit hat und immer nur Wege gehen kann, die von Gott freigegeben wurden. Das bedeutet aber ferner, daß es Sünde immer nur dort gibt, wo Gott gegeben hat, wo seine Schöpfung gegenwärtig ist: denn wo Gott seine in der Schöpfung gesetzten „ersten“ Dinge dem Menschen entzieht, so daß sie im „Gehen“ sind — so wie die „letzten“ Dinge im „Kommen“ sind —, bricht die Sünde wesenlos in sich zusammen, weil sie keine eigene Hypostase hat. Sie ist nur deshalb möglich, weil sie das, was Gott dem Menschen anvertraut hat, veruntreut. Der Mensch muß die Ganzheit seiner Existenz als Gabe Gottes verstehen, denn er hat sich mit keinem Teil seines Wesens selbst gesetzt. Eine Sünde außerhalb der von Gott gewährten Geschöpflichkeit wäre wirkliche Gottlosigkeit, eine sich selbst begründende, selbständige, über das eigene Sein mächtige metaphysische Größe. Der Mensch sündigt immer als Geschöpf, niemals außerhalb seiner Geschöpflichkeit. Deshalb

ist die Schöpfung nach dem Sündenfall nicht das Transzendente und Ungegebene — sonst gäbe es ein „für-sich-sein“ der Sünde —, sondern nur weil die Schöpfung jetzt und hier wirklich da ist, kann die Sünde hier und jetzt da sein³²⁾. Wenn man die Sünde nicht auch als „kosmische“ Macht vom gebenden Gott belagert sein läßt, verfällt man unfehlbar gnostischen Spekulationen. Daß die Sünde unter dem Gericht steht, gründet sich gerade darauf, daß sie als Widerspruch gegen Gottes Willen im Bannkreis der Geschöpflichkeit bleiben muß. Daß Gott geschaffen hat und seine Schöpfung auch erhält, trotz der Sünde, gegen die Sünde, das ist der Leitfaden einer rechten Lehre vom Gericht Gottes³³⁾. Wenn die ersten Dinge nach dem „Urfall“ wirklich außerhalb der Reichweite der sündigen Existenz stehen würden, wenn Gott die praesentia salutis, seine Gabe und seine Setzung, von der das Lehrstück von der Schöpfung redet, dem Menschen entzogen hätte, dann müßte man die Sünde notwendig als ein dem iurgisches Wesen verstehen, dem es wirklich gelingt, Aufenthalt bei sich selbst zu nehmen.

Das Repristinationschema, welches die Gleichung zwischen den ersten und den letzten Dingen herstellt, führt notwendig zu einer hamartiozentrischen Theologie. Denn hier wird der Sündenfall zum heimlichen Orientierungspunkt der dogmatischen Aussagen über die Heilsgeschichte gemacht. Das theologische Thema Sünde und Gnade wird dann meist so behandelt, als ob es lautete: Sünde und reagierende, reparierende Tat Gottes. Daß Gott im Raum der Geschichte zunächst einmal seinen Weg geht und alles, was über Sünde und repristinierende Gnade gesagt werden muß, nur von dem vorherbestimmenden und zuvorkommenden Handeln Gottes her recht verstanden wird, wird hier meist vergessen. Man redet zwar auch von der gratia praedestinians und schickt dem Lehrstück von der Sünde das von der Schöpfung und vom Urstand des Menschen voraus. Aber diese Voraussetzungen werden oft rein philosophisch behandelt. Man muß am helllichten Tag mit der Laterne nach dem theologischen Gehalt dieser Schöpfungs- und Urstandslehren suchen. Man redet über Probleme, die von der Philosophie her sich anmelden und bringt deshalb im Lehrstück von der Schöpfung nur eine Kosmologie und Anthropologie zustande, wie sie von einer theistischen Philosophie auch geschrieben werden könnte. Mit Recht beklagt man heute die Vernachlässigung des eschatologischen Lehrstücks in der Dogmatik. Daß man theologisch mit

³²⁾ Vgl. meine Schrift, Die Christusfrage, S. 8 ff.

³³⁾ Vgl. meine Schrift, Die Christusfrage, S. 11 ff.

den „letzten Dingen“ nichts Rechtes anzufangen wußte, hängt aber doch auch damit zusammen, daß bei der Behandlung des Lehrstücks von den „ersten Dingen“ die Verlegenheit ebenso groß war. Wie der letzte Paragraph der Dogmatik für den Aufbau und Inhalt derselben von geringem Einfluß war, ebenso waren auch die ersten Paragraphen der Dogmatik ziemlich irrelevant. Das Thema der Heilsgeschichte entdeckte man erst dann, wenn man über die Sünde reden konnte; also erst „nach“ dem Lehrstück vom Sündenfall und seinen Folgen werden in einer solchen Theologie die Probleme der Christologie, der Pneumatologie und der Eschatologie sichtbar. Die Angriffe einiger Theologen, welche den hamartiozentrischen Aufbau der Dogmatik zu unterminieren versuchten, wie Schleiermacher, Dörner, Raftan usw., wurden aufgefangen. Vielleicht mußten ihre Gedanken deshalb unwirksam bleiben, weil sie als Ersatz für das Restitutionschema im Grunde nichts Besseres als das mehr oder weniger idealistische Entwicklungsschema darzubieten vermochten. So hatte die unerkannte und gerade deshalb um so gefährlichere Seite des Pelagianismus und Synergismus unangefochten einen Platz im Raum der Theologie: Wie gerne der Mensch sich in seinen guten Werken und in seinem ethischen Idealismus wichtig nimmt, wie leicht er in seiner Werkgerechtigkeit Gott in die Situation der Nachträglichkeit und der dazukommenden Tat einer *gratia cooperans* drängt, wurde früh und oft erkannt. Wie sehr der Mensch aber oft gerade dort, wo er seine Sünde bekennt und ernst nimmt, sich zum Mittelpunkt der Geschichte macht und nur ein nachträgliches, reagierendes oder reparierendes Handeln Gottes kennen will, wird so leicht übersehen, weil sich diese Gefahr hinter einem scheinbaren Bußernst und Schuldgefühl verbirgt. Und doch kann hinter dieser untadeligen Maske der Versuch des Menschen, sich gerade in seiner Nichtigkeit unendlich wichtig zu nehmen, die größten Erfolge erringen und eine viel gefährlichere Form des Synergismus und Pelagianismus erzeugen. Man weiß wohl, daß die guten Werke vor Gott kein Gewicht haben; nur wenn Gott sie anrechnen will — und diese Rechtfertigung hat ihren Grund allein im Willen Gottes und nicht in einer besonderen Qualität dieser Menschentaten —, darf der Mensch sich seiner Gerechtigkeit — in Gott! — rühmen. Ebenso gewiß ist es aber, daß die Sünde vor Gott kein Gewicht hat, wenn Gott es nicht so will, daß ich vor ihm als schuldig und verantwortlich und mündig dastehen soll. Die Sünde kann nicht durch das, was sie in sich und bei sich selbst ist, dem Schöpfer die Ehre nehmen, sondern sie hat nur dann ein Gewicht, wenn Gott sie als Sünde und Schuld qualifiziert. „Den Mann, wie du einer bist, geht dein Frevel

an³⁴⁾, aber nicht Gott, den Schöpfer, wenn er nicht will, daß der Frevel des Geschöpfs ihn trifft: „Schaue gen Himmel und siehe; und schaue an die Wolken, daß sie dir zu hoch sind. Sündigest du, was kannst du ihm schaden? Und ob deiner Missetaten viel ist, was kannst du ihm tun? Und ob du gerecht seiest, was kannst du ihm geben, oder was wird er von deinen Sünden nehmen?“ (Hiob 35, 5—7.) Wer noch etwas von dem Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch weiß, der erkennt, daß es keine Selbstverständlichkeit ist, von Sünde zu reden. Nur dann, wenn die unendliche Liebe Gottes sich darin offenbart hat, daß sie den Menschen vor ihrem heiligen Ich als ein verantwortliches und mündiges „Du“ gelten läßt, darf der Sünder sich vor Gott als Schuldner erkennen. Auch hier zeigt sich wieder die Verfehltheit einer hamartiozentrischen Theologie, welche vergiftet, daß man von der Sünde nur kraft einer vorhergehenden Gnade reden kann. Die große Bedeutung einer wahrhaft theologischen Urstandslehre muß an all diesen Fragen deutlich geworden sein. Sie ist die einzige Sicherung gegen eine hamartiozentrische Theologie, welche Gottes Handeln in die Situation der Nachträglichkeit drängen will und den Versuch unternimmt, den Menschen, den gesunkenen Menschen — das ist ja der Höhepunkt der Dämonie, daß der Sünder auch bei der Anerkennung seiner Schuld sich noch zu behaupten versteht, — zum heimlichen Lenker der Geschichte zu machen.

Die Frage: Warum sät Gott zuerst verweslich, in Unehre, in Schwachheit, um dann erst, jenseits des Todesgrabens, das Wunder der Auferweckung zur Unverweslichkeit, Herrlichkeit und Kraft zu vollziehen? Warum ist der erste Mensch von der Erde und irdisch, erst der zweite Mensch vom Himmel? Welcher göttliche Logos und welche göttliche Oekonomie verbirgt sich hinter dem Wort des Apostels Paulus: Nicht das Geistliche kommt zuerst, sondern erst das Seelische, und hernach das Geistliche? — alle diese Fragen müssen von einer hamartiozentrischen Theologie, welche im Repristinationschema den Schlüssel zum letzten Geheimnis der Heilsgeschichte findet, falsch beantwortet werden. Die Christustatsache wird hier „relativiert“, d. h. in eine dialektische Abhängigkeit vom Sündenfall gebracht. Die Grundfrage der Christologie und der Eschatologie ist erst dann richtig gestellt, wenn sie schon im Lehrstück von der Schöpfung und vom Urstand gestellt wird. Wenn sie erst bei der Lehre vom Sündenfall am Horizont des dog-

³⁴⁾ Hiob 35, 8.

matistischen Sehfeldes auftaucht, ist eine hamartiozentrische Verzerrung der theologischen Aussagen unvermeidlich; wenn der theologische Grund für das „Noch-nicht“ der „letzten Dinge“ in dem „Nicht-mehr“ der „ersten Dinge“ gesucht wird, wenn man Gottes Gnade in der Hauptsache nur als reparierende und restituierende Gnade versteht, dann nimmt man an den verwegenen Versuchen Anteil, in die biblische und reformatorische Sünden- und Gnadenlehre heimlich eine neue, im Gewand tiefsten Bußernstes auftretende Art des Synergismus einzubauen.

II.

Daß Gott, der Schöpfer, sein Geschöpf liebt, daß seine Liebe auch dem gefallenem, sündhaften Menschen nachgeht, daß nach dem Willen Gottes der Mensch durch den Christus im Heiligen Geist Gemeinschaft mit Gott haben darf, das ist das Wort der Offenbarung. Im Glauben an das Wunder dieser Gottesliebe ist die Lehre von der Schöpfung und vom Urstand zu entfalten; von hier aus entrollt sich das Problem der „ersten“ Dinge. Eine christliche Geschichtsphilosophie ist m. E. nichts anderes als die Auslegung der paradoxen Tatsache, daß der Schöpfer seinem Geschöpf Liebe schenken will.

An der Erfahrung, daß der Mensch jetzt und hier im Glauben und noch nicht im Schauen wandelt, entsteht unsere Frage: Im Glauben sind wir Gottes Kinder, aber es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; wir leben in der vorletzten Zeit, für welche die letzten Dinge noch im Kommen sind; wir existieren im Raum der Vorläufigkeit und warten auf die Endgültigkeit der Erlösung; wir stehen noch in der Entscheidung, unter der Frage Gottes und besitzen nichts, bei dem wir Aufenthalt nehmen könnten, es müßte denn möglich sein, schon im Raum einer theologia viatoris irgendwo den Ort einer theologia gloriae zu entdecken; aber alles, was wir jetzt verfügbar haben und besitzen, ist verweslich und sterblich, ein Diesseits des Todesgrabens, ein Leben unter dem Kreuz. An dieser Erfahrung entstand die Frage nach dem Logos, nach dem Sinn und der Bestimmung der Geschichte. Daß diese Frage entsteht, ist nicht nur das Symptom einer abstrakt-theoretischen Haltung, sondern eine existenzielle Notwendigkeit. Denn es handelt sich um nichts anderes als um die Frage nach dem Wesen des Glaubens.

Ungefragt wurde der Mensch von Gott geschaffen. Vor aller eigenen Willensentscheidung, gleichsam über ihren Kopf hinweg wurde die Kreatur aus dem Nichts ins Dasein gerufen, in dem sie sich vorfindet. Die schöpferische Tat eines 'Deus dixit' steht in ihrer un-

anfechtbaren Einseitigkeit am Anfang. Wohl gemerkt: es handelt sich nicht um ein *Deus loquitur cum homine* wie dort, wo die Liebe Gottes im Christus anklopfend, werbend, kämpfend und suchend uns fragt. Es handelt sich um ein Reden Gottes ins Leere, gleichsam um einen *Monolog* Gottes, der in keiner Weise schon *Dialog* ist, um ein Sprechen Gottes, bei dem der Mensch nicht einmal zum Hören, erst recht nicht zum Mitreden fähig ist. Hier ist kein Grund, auf dem die Theologie Fuß fassen könnte; hier gilt: *Quae supra nos, nihil ad nos*. „*Nihil ad nos*, d. h. zwar nicht, als solcher geht er uns nichts an, wohl aber soviel als wir haben kein *commercium* mit ihm“³⁵). Ungefragt wurde der Mensch durch dieses Sprechen „aus dem Nichts“ ins Dasein gerufen. Der Mensch hat keine Macht über seinen Ursprung; seine Existenz hat für ihn selbst keinen Eingang. Darin beruht ja doch das größte Geheimnis unseres Daseins, daß unser Allereigenstes, wir selbst, bevor wir uns entscheidungsvoll dazu äußern konnten, gleichsam über unseren Kopf hinweg, ohne daß wir gefragt wurden, ins Dasein gerufen wurde³⁶). Nicht Freiheit, sondern „schlechthinige Abhängigkeit“ ist das erste Wort, das von unserer Existenz gilt. Wir gehören ganz und vollständig zur Welt der Kreaturen, welche ihren Ursprung, ihren Seinsgrund nicht in sich selbst trägt, nicht verfügbar zur Hand hat, sondern außerhalb des eigenen Wesens bei einer fremden Macht suchen muß. Der Mensch nimmt sein Dasein meist als etwas Selbstverständliches hin. Er findet sich vor und findet sich damit ab, oder glaubt gar, sich selbst begründen zu können. Und doch ist das Dasein das Allerfragwürdigste: nicht aus sich selber ist der Mensch da, nicht in ihm selbst ruht sein Ursprung: die Kreatur ist in ihrem tiefsten Wesen sich selbst fremd, sie ist heimatlos, sie muß sich selbst erst finden, ergründen und begründen lassen³⁷).

³⁵) W. v. Loewenich, *Luthers theologia crucis*, 1929, S. 32.

³⁶) Vgl. meine Schrift, *Die Christusfrage*, S. 26 ff.

³⁷) F. A. Schumann, *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, 1929, S. 364: „Daß Gott Person ist, das bedeutet, daß der Mensch nicht so ohne weiteres und jederzeit von sich aus in Gott als den Grund alles Seins flüchten kann; daß Gott der Schöpfer ist, bedeutet, daß dem Menschen kein in sich geschlossener Anblick der Wirklichkeit, keine abschließende Bestimmung dieser Wirklichkeit möglich ist, auf Grund deren er immer „sich ins Rechte denken“ könnte.“ S. 365: „Dort in der mystisch-idealistischen Weltanschauung wird Welt und Mensch zur „Natur“, das heißt zu einem sich selbst Zeugenden, durch sich selbst Werden, in sich selbst sich Vollendenden, und auch die Geschichte wird Natur, nämlich die Entfaltung der Natur der Menschheit; hier im Glauben an den Schöpfer ist Welt und Mensch Kreatur, das heißt das durch den Andern Gesezte, den Schwerpunkt seiner Existenz nicht

Der Grund ihres Daseins ist für sie ein Abgrund, denn sie hat ihn nicht in ihrer Macht. Sie kann ihn auch nicht rücklaufend, auf der Brücke eines kontinuierlichen Zusammenhangs, in die Hand bekommen, denn das Wunder Gottes, welches das Dasein der Kreatur begründet, bleibt dem Geschöpf durchaus transzendent, und zwar so, daß es setzend in keiner Weise an seine Setzung sich bindet, so wie etwa im Kausalzusammenhang die Ursache an die Wirkung gebunden ist. Nur die Liebe Gottes, die dem Geschöpf die Gemeinschaft mit dem Schöpfer anbietet, schenkt die Möglichkeit, daß die Kreatur in dieser paradoxen Liebe sich selbst finden und die Abgründigkeit ihres Daseins begründen lassen darf. Nur wenn das Geschöpf in der Liebe Gottes ruhen darf, hat es Grund zum Stehen.

Der Mensch kann versuchen, die Fragwürdigkeit seiner Existenz sich zu verheimlichen, sein Dasein als Selbstverständlichkeit und Selbstständigkeit zu erfassen, Aufenthalt bei sich selbst zu nehmen, indem er seine Sorge selbst besorgt, sich selbst sichert, sich selbst zu bestimmen und zu begründen sucht. Das ist der Unglaube. Aber wohlgemerkt: wenn wir vom Unglauben reden, so reden wir nicht von einem Geschehen, das schon im Raum jenes Deus dixit, jenes schöpferischen Sprechens Gottes stattfinden könnte, durch das der Mensch aus dem „Nichts“ ins Dasein gerufen wurde. Auf Grund seiner bloßen Kreatürlichkeit ist der Mensch für die Möglichkeit einer Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube noch gar nicht frei gemacht. Die Kreatur kann sich nicht selbst in diese Entscheidung stellen. Wo der Mensch zu einer auf Gott gerichteten Entscheidung frei gemacht wurde, da ist schon mehr als Kreatürlichkeit. Die Fragwürdigkeit des irdischen Daseins ist nicht schon damit gegeben, daß es ungefragt geschaffen wurde. Alle diese Aussagen setzen vielmehr schon ein commercium Gottes mit dem Menschen voraus. Durch ein „zweites Wunder“ muß sich das Deus dixit, das nihil ad nos in ein Deus loquitur cum homine, der nicht fragende Schöpferwille Gottes in einen fragenden verwandelt haben. Die ungefragt geschaffene Kreatur muß vor eine Frage gestellt worden sein, wenn die Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube möglich sein soll. Von dem „Ungefragt“ her gäbe es keine Geschichte; die Welt und die Geschichte wäre dann nur ein kreatürliches Spiegelbild des allmächtigen Schöpferwillens, ohne Freiheit und ohne Entscheidung, ohne einen Spielraum für eigene Be-

in sich selbst Tragende, für das es Vollendung nicht im eigenen Werden, sondern nur in der „Geschichte“, nämlich im Geschaffenwerden eines Neuen gibt.“

weglichkeit. Durch ein „zweites Wunder“ der Liebe Gottes³⁸⁾, durch die gnädige Frage Gottes an die ungefragt geschaffene Kreatur wird erst die Möglichkeit des Wollens, die Freiheit zur Entscheidung geschenkt. Hier wird gleichsam die creatio ex nihilo, die fraglose Setzung der Kreatur rückgängig gemacht: es wird in dem Deus loquitur cum homine nachgeholt, was mit dem Deus dixit des Anfangs in keiner Weise gegeben war. Oder besser: Gottes Gnade öffnet eine neue Existenzmöglichkeit, die mit der bloßen Kreatürlichkeit keineswegs schon gegeben oder mitgegeben ist. In dem zweiten Wunder der Liebe Gottes offenbart sich, daß der Schöpfer nicht nur will, daß etwas da sei, nicht nur will, daß diese Setzung für ihn da sei, sondern vielmehr, daß sie mit ihm in persönlicher Gemeinschaft, im Raum seiner Liebe da sei: Gott schafft nicht nur, sondern er will das Geschaffene lieben; sein heiliges, übermächtiges Ich schenkt dem Geschöpf die Mündigkeit eines „Du“, das von ihm der Frage gewürdigt wird, fragwürdigkeit haben und antworten darf: wenn man hier überhaupt messen, wägen und vergleichen darf, so ist die Gewißheit, daß Gott sein Geschöpf liebt, paradoxer und wunderbarer als die andere, daß er den Sünder liebt. In der Erfahrung der Rechtfertigung des Sünders wiederholt sich eigentlich nur das Wunder dieser vorausgehenden Liebe, wie es ja auch ein Schuldigsein des Sünders immer nur gibt auf Grund eines „Schuldig-sein-dürfen“: die Mündigkeit vor Gott, ohne die der Mensch seine Sünde nicht als Schuld gegen Gott betrachten darf, wurde dem Menschen gerade durch die Liebe des Schöpfers zum Geschöpf zugesprochen. Die Sünde kann sich nicht selbst vor Gott verantwortlich machen, durch ihr eigenes Gewicht, durch ihr eigenes Wesen, sondern sie darf sich nur ernst nehmen von dieser vorausgehenden Mündigssprechung durch Gott her.

Die fragwürdigkeit der Schöpfung — ich verstehe das Wort zunächst in positivem Sinne als die Gnade, durch die Gott dem Menschen Verantwortlichkeit, Mündigkeit und Entscheidungsfreiheit seinem göttlichen Schöpferwillen gegenüber gewährt, — darf nun nicht so verstanden werden, als ob Gott die ungefragt geschaffene

³⁸⁾ Vgl. Karl Barth, Zur Lehre vom Heiligen Geist, 1930, S. 43 ff.: Die analogia entis „kann dann nicht als ein ursprüngliches Begabtfsein der Kreatur, sondern nur als zweites Wunder der Liebe Gottes, als unbegreifliches, ungeschuldetes, göttliches Geben verstanden werden“ usw. Die von Barth hier ausgesprochenen Gedanken berühren sich mit dem, was ich in meiner „Christusfrage“ gesagt habe und jetzt hier wiederhole.

Kreatur nachträglich nun doch noch fragt, ob sie sich mit der bereits vollzogenen Tat der Schöpfung abfinden und das, worin sie sich vorfindet, übernehmen will. Die sachliche Nötigung, den Schöpfungsakt in ein erstes und ein zweites Wunder des gebenden Gottes zu zerlegen, könnte dieser falschen Vorstellung Vorschub leisten. Und doch hatte diese „Zerlegung“ nur den Sinn, eine mystisch-metaphysische Verkehrung des Schöpfungsgedankens zu verhindern, zu zeigen, daß dem Menschen auf grund seiner Kreatürlichkeit nicht der Anspruch auf ein Mehr-als-Kreatürlichkeit erwächst und daß er nicht als selbständige Wirklichkeit „Raum und Bestand“ neben Gott hat oder gar schon in und mit seinem bloßen Dasein über eine „Zinordnung“ zu Gott verfügt. In seinem für-sich-sein, außerhalb des Ortes, wo er von Gott der Anrede gewürdigt wird, ist der Mensch trotz seiner relativen kreatürlichen Vorzüge nicht in höherem Maße auf Gott „hingeordnet“ als ein Stein oder ein Tier. Den Vorzug der Gottebenbildlichkeit, der doch darin besteht, daß Gott vor seinem heiligen Ich das Geschöpf als ein der Zwiesprache würdiges „Du“ gelten läßt, ihm also seinen heiligen Geist schenkt, den Vorzug der analogia entis mit Gott, der wahrlich mehr ist als Kreatürlichkeit, nämlich Vergabung mit dem heiligen Geist Gottes, diesen Vorzug hat der Mensch nicht in seinem für-sich-sein, naturhaft und existenziell, nicht außerhalb des für ihn unverfügbaren Augenblicks, in dem er als „Du“ von Gott angesprochen und gefragt ist. Er kann sich diesen Vorzug nie und nimmer sicher stellen, sondern er hat ihn nur, wo er vor den gnädigen Gott gerufen ist, in der Berufung, also nicht schon an sich, nicht hypostatisch, sondern nur dort, wo Gott der Anhypostasie des kreatürlichen Daseins die Enhypostasie in seinem heiligen Liebeswillen gewährt. Die Begründung der Anthropologie auf der Unterscheidung eines ersten und zweiten Wunders der schaffenden Gottesliebe ist deshalb sachlich notwendig, weil es sich dort, wo Gott dem Menschen die Gottebenbildlichkeit schenkt, um eine ganz andere Gabe handelt als dort, wo er das Geschöpf aus dem „Nichts“ ins Dasein ruft. Dem Menschen ist seine Gottebenbildlichkeit anders gegeben als seine Kreatürlichkeit. Gerade dann, wenn man die analogia entis zwischen Mensch und Gott in derselben Weise gegeben sein läßt wie die bloße Kreatürlichkeit und das „natürliche“ Sein des Menschen, kann jene Verwechslung der Gottebenbildlichkeit mit einer „inneren Anlage“, mit einem existentiellen Apriori, mit einem character indelebilis stattfinden, d. h. es droht, wenn man hier nicht scharf zwischen Gabe und Gabe unterscheidet, die Möglichkeit einer Humanisierung, einer Metaphy-

sierung, einer Naturalisierung der analogia entis zwischen Mensch und Gott. Ueber die Gabe der Kreatürlichkeit hat der Mensch eine relative Verfügungsgewalt; sie gewährt ihm ein gewisses Maß von Selbständigkeit; die Gabe der Gottebenbildlichkeit aber hat er nicht in der gleichen Weise „in der Hand“; sie ist für ihn keine eigene Existenzmöglichkeit, zu der er sich, wenn auch nur mit relativer Selbständigkeit, entwerfen könnte. Es gilt hier den Unterschied scharf zu sehen. Zwar ist die Verfügungsgewalt, die der Mensch über die erste Gabe, über die „Natur“ seiner Kreatürlichkeit hat, auch nicht so zu verstehen, als ob sie eine unanfechtbare Mächtigkeit des Menschen über sein eigenes Sein wäre. Eine solche Seinsmächtigkeit hätte er nur dann, wenn er sein eigener Schöpfer wäre. Bei seiner „Schöpfung aus dem Nichts“ gibt Gott der Kreatur ihre Kreatürlichkeit, ihre „Natur“ — um den Begriff der kirchlichen Dogmatik zu verwenden³⁹⁾ — nicht so, daß der Mensch nun in sich ruhen könnte und eine über das eigene Sein mächtige Gypostase wäre, nicht so, daß er den Grund seines Daseins immer schon in sich selbst haben und Aufenthalt bei sich selbst nehmen könnte: weil seine Natur eine kreative Natur ist, gilt von ihr Anhypostasie; sie hat nur so lange ein „Sein“, als Gott es schaffend erhält; in diesem Leben ist immer schon der Tod mächtig, als eine kräftige Erinnerung, daß die Kreatur das „Nichts“ niemals nur hinter sich hat, sondern stets auch unter sich und vor sich. Und doch ist diese „Natur“, die an keiner Stelle den Bannkreis der Vergänglichkeit überragt, dem Geschöpf in gewisser Weise als Eigentum übergeben, so daß es diese Natur kraft göttlicher Vollmacht hat, zwar nicht als einen unanfechtbaren Besitz, aber als ein anvertrautes Gut, als ein Lehen. Ohne eine solche „auf Zeit“ übertragene Verfügungsgewalt gäbe es ja keine Sünde. Ihre Möglichkeit ist abhängig von dem gebenden Gott; sie ist nur da als Mißbrauch der Gabe Gottes, als Unterschlagung eines anvertrauten Gutes; die Sünde hat keine eigene Substanz, die ihr wirklich zu eigen gehörte. So ist der Kreatur eine gewisse Verfügbarkeit über ihre Kreatürlichkeit gegeben. Das Geben Gottes bleibt hier nicht in einem dandum stecken, sondern es erfüllt sich in einem datum. Aber wohlgemerkt: dieses datum steht in keiner Weise schon in einer analogia entis im Verhältnis zu Gott. Denn worin sollte das Geschöpf dem Schöpfer ähnlich sein? Das totaliter aliter hat hier keine Ausnahme.

³⁹⁾ Dieser Begriff soll hier also nicht mystisch-idealistische Bedeutung haben, sondern ganz dem Begriff der Kreatur entsprechen; vgl. f. K. Schumann, a. a. O., S. 365.

Ganz anders verhält es sich mit der zweiten Gabe Gottes, die den Menschen übergangslos von allem anderen unterscheidet, was sonst noch Kreatur genannt werden kann, also mit jener Gabe der *analogia entis* zwischen Gott und Mensch, die ein „Mehr-als-Kreatürlichkeit“ bedeutet. Die Bibel bezeichnet diese Gabe als die Gottebenbildlichkeit des Menschen; hier ist mehr als Kreatur: denn in seiner Kreatürlichkeit hat der Mensch ja gerade nicht Gottebenbildlichkeit; ein „unendlicher qualitativer Unterschied“ besteht zwischen Geschöpflichkeit und Schöpferherrlichkeit. Wo der Mensch ein „Bild“ Gottes sein darf, da gibt Gott nicht etwas, was er nicht selber ist, sondern er gibt sich selbst. Dieses neue Geben kann nicht mehr durch den Begriff *creatio* verstanden werden. Viel richtiger ist trotz aller Unzulänglichkeit das Bild der *generatio*: Gott schafft hier nicht aus dem „Nichts“, sondern er schafft aus seinem *Eigensten*; er setzt, obwohl dadurch das Fehlen jeder Analogie des Seins zwischen Schöpfer und Geschöpf in keiner Weise aufgehoben wird, trotzdem eine *analogia entis* zwischen sich und dem Menschen, indem er ihn vor seinem heiligen „Ich“ als ein angeredetes „Du“ gelten läßt, ihn anspricht, sich in ihm ausspricht, den Menschen zu seinem Wort, zu seinem „Brief“, zu seinem Bild macht. Man könnte auch sagen: Gott gibt den Heiligen Geist. Dieses Geben geschieht so, daß daraus niemals ein *datum* werden kann. Das heißt: die Begabung mit dem Heiligen Geist darf nicht dinglich oder naturhaft oder kreaturhaft verstanden werden. Die „Ausgießung“ des Geistes geschieht vielmehr durchs Wort. Und wieder nicht durch ein Wort, das der Mensch „sich selbst sagen“ kann. Ein solches aus der Menschennatur geschöpftes Wort wäre nur der Ausdruck der Kreatürlichkeit des Menschen, also gerade nicht der seiner Gottebenbildlichkeit. Die Ausgießung des Geistes geschieht durch und in dem Worte Gottes. Aber noch etwas anderes müssen wir hier sichernd sagen: dieses Wort Gottes, durch das der Geist zu uns kommt, bedeutet nicht ein *Deus dixit*, nicht einen Monolog Gottes, sondern ein *Deus loquitur cum homine*. Ein *Deus dixit*, das in den Raum hineinweist, wo Gott Gott ist in sich selber, entzieht sich jeder theologischen Auslegung⁴⁰⁾. Wir müssen also sagen:

⁴⁰⁾ Vgl. Friedrich Hegarten, Das Problem einer theologischen Anthropologie, Zwischen den Zeiten VII/6, S. 493 ff. „Denn Theologie, zum mindesten christliche Theologie hat es allein mit dem Gott zu tun, der sich den Menschen verbunden hat, der in seiner Offenbarung auf den Menschen bezogen ist. Und wo darum von diesem Gott die Rede ist, ist immer zugleich mit vom Menschen die Rede. Aber — und das ist das Besondere, das Eigentümliche der theologischen Anthro-

die Ausgießung des Heiligen Geistes ist das Sprechen Gottes mit dem Menschen. In diesem Sprechen gibt Gott sich selbst; der Schöpfer läßt das Geschöpf vor seinem heiligen Ich als „Du“ gelten, er spricht es an, er ruft es an, er gibt ihm einen „Namen“, er würdigt es eines Dialogs, er spricht sich im Menschen so aus, daß der Mensch sein Wort, sein Bild wird. In dieser Gnade liegt das Geheimnis der Gottebenbildlichkeit verborgen. Der Mensch darf vor Gott mündig sein! Es ist doch so, als ob die unendliche, unüberbrückbare Distanz zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf in diesem zweiten Wunder der Liebe Gottes nicht mehr vorhanden sei. Die unendliche Ferne ist aufgehoben in einer unendlichen Nähe, aber nicht metaphysisch, mystisch, naturhaft, sondern durch das Wort, also so, daß in dieser innigsten Nähe die klaffende Ferne erhalten ist. Die Kopula der Liebe und des Redens Gottes, die das Unvergleichbare zusammenbindet, läßt doch Gott Gott bleiben und die Kreatur Kreatur. Weil Gott sich selbst hier dem Menschen gibt, wird diese Gabe niemals ein datum. Gott gibt ja nicht

pologie — es ist dann, wenn vom Menschen gesprochen wird, nie vom Menschen allein, nie vom Menschen an und für sich die Rede, sondern es ist immer zugleich von Gott die Rede.“ Dieser Zirkel, der jedes Wort der Theologie an ein Wort der Anthropologie (der theologischen Anthropologie) bindet und umgekehrt, ist sicherlich bei Hegarten nicht so gemeint, daß das Gottsein Gottes ganz darin aufgeht, daß er in einem Dialog mit dem Menschen steht. Der Zirkel hat einen Anfang, den Gott allein anfängt, oder bildhaft geredet: der Dialog Gottes mit den Menschen, das *Deus loquitur cum homine* hat seine Voraussetzung in einem „Monolog“ Gottes, in einem *Deus dixit*, bei dem der Mensch noch nicht mit auf dem Plan ist; für dieses *Deus dixit* gilt freilich: *Quae supra nos, nihil ad nos*. Das heißt nicht, wir könnten von diesem *Deus dixit* auch absehen; nein, in ihm ist Gott stets als *Deus absconditus* gegenwärtig, wo er als *Deus revelatus* mit uns spricht. „Gott hat sich nicht in die Grenzen des Wortes gebannt . . . Neque enim tum verbo suo definivit sese, sed liberum reservavit super omnia. Gott geht nicht auf in seinem Wort, deshalb müssen wir unterscheiden zwischen dem *verbum dei* und dem *Deus ipse* (W. XVIII 688, 26). „Denn: *Multa facit Deus, quae verbo suo non ostendit nobis. Multa quoque vult, quae verbo suo non ostendit sese velle* (688, 27 ff.)“ (Loewenich, a. a. O., S. 31).

So wenig der Mensch Gott zu einem Gefangenen des *Deus loquitur cum homine* machen kann, so sehr bleibt das *Deus dixit*, bei dem Gott Gott ist in sich selber, für die Theologie ein mathematischer Punkt, der nicht zur Linie aufgerollt werden kann. Hier liegt der Fehler in Karl Barths Dogmatik: er nimmt seinen Ausgangspunkt bei einem *Deus dixit* und kommt von da aus zu einer Trinitätslehre, die in den Raum eindringt, wo Gott Gott in sich selber ist. M. E. ist aber das *Deus dixit* kein Ort, auf dem das theologische Denken Fuß fassen könnte. Nur ein *Deus loquitur cum homine* kann der Ausgangspunkt der Dogmatik sein.

wie bei dem Wunder der creatio etwas, was er nicht selber ist, nämlich kreatürliche „Natur“, er gibt auch nicht etwas, was fortgebbar wäre — fortgebbar trotz des Vorbehalts, daß Gott auf dem Fortgegebenen immer noch seine Hand ruhen hat, — sondern er gibt s i c h s e l b s t. Diese Gabe bedeutet die Gegenwart Gottes. Um die Eigenart dieses zweiten Schenkens der Liebe Gottes zu bestimmen, genügt es freilich nicht, daß man sagt: hier kommt es nie zu einem *datum*, sondern es bleibt immer beim *dandum*. Denn durch die in dem *dandum* liegende „Zurückhaltung“ wird die falsche Meinung, es handle sich bei der Gabe des Heiligen Geistes um etwas Weggebbares, das der Geber gleichsam „aus der Hand“ gibt, nicht aufgehoben, sondern bekräftigt. Hier herrscht die falsche Vorstellung noch vor, als sei die Gnade, um die es sich hier handelt, etwas, was von Hand zu Hand gehen und im Akt des Gebens den Ort und den Besitzer wechseln könnte. Aufgrund dieser falschen Vorstellung wird man dann gezwungen, Gottes Verfügungsgewalt so zu sichern, daß man den Akt des Gebens nicht in einem Nehmen und Aneignen zum Abschluß kommen läßt. Aber die Vorstellung der Uebertragbarkeit und des Fortschenkens, durch das der Geber die Verfügungsgewalt aus der Hand gibt, erfaßt gar nicht die Eigenart dieser Selbstmitteilung Gottes, so daß der Hinweis auf die Zurückhaltung Gottes bei diesem Geben von vorneherein das Wesen der Gnade, die hier den Menschen erreicht, falsch bestimmt. Es handelt sich hier vielmehr um das Geheimnis der Liebe und der Gemeinschaft des Schöpfers mit dem Geschöpf, um ein Geben, Anteilgeben und Mitteilen *sui generis*, bei dem der Geber nichts fortgibt und um nichts ärmer wird und nichts verliert, obwohl er dem Beschenkten Zugang zu seinem Reichtum gewährt. Die Gnade, welche wir durch das Bild der *generatio* veranschaulicht haben, ist also anderer Art als die der *creatio ex nihilo*. Sogar eine *relative*, stets durch den Tod begrenzte Verfügungsgewalt des Menschen ist hier ausgeschlossen. Denn hier ist mehr als Kreatürlichkeit. Hier ereignet sich die Mündig-sprechung des Geschöpfes durch den Schöpfer, nicht so, daß das Geschöpf damit aufhört Geschöpf zu sein, also eine Veränderung und Verwandlung seiner Natur erfährt, sondern so, daß es, Kreatur bleibend, Mündigkeit vor Gott empfängt. Wenn man einen in der Rechtfertigungslehre gebräuchlichen Begriff hier anwenden darf, so könnte man sagen: die Gnade, daß der Mensch vor Gott einen „Namen“ haben und als „Du“ gelten darf, ereignet sich *forensisch*. Es kommt bei diesem Ereignis, bei dieser Geschichte nichts Sichtbares, Konstatierbares, Verfügbares zur Kreatürlichkeit des Menschen hinzu, so daß

man dieses Neue nun auch schon an dem Menschen in seinem „Für-sich-sein“ aufzeigen und aufweisen könnte; der Mensch ist damit nicht schon an sich, auch außerhalb des jeweiligen Anrufs und Aufrufs durch Gott, auf Gott hingeordnet; er hat niemals an sich und für sich Gottebenbildlichkeit. Die Unterscheidung zwischen dem Wunder der Schöpfung und dem zweiten Wunder der Liebe Gottes sichert den Satz, daß die Kreatur nicht schon auf Grund ihrer Kreatürlichkeit Gottebenbildlichkeit besitzt. Auch der alten Kirche lag viel an dieser Unterscheidung. Der Streit zwischen der katholischen und der protestantischen Theologie über die Natürlichkeit oder Uebernatürlichkeit der *iustitia originalis* zeigt, daß man sich diese Frage stellte.

Die ungefragt ins Dasein gerufene Kreatur wird von Gott gefragt, mündig und verantwortlich gesprochen und für ein Entscheidungsleben freigegeben. Diese Fragwürdigkeit der Schöpfung darf nun nicht so verstanden werden, als ob Gott die vor aller eigenen Entscheidung, gleichsam über ihren Kopf hinweg geschaffene Menschheit nachträglich nun doch noch fragt, ob sie sich mit der bereits vollzogenen Tat der Schöpfung abfinden und das, worin sie sich vorfindet, übernehmen will. Die Frage Gottes läßt nicht zurückschauen, sondern sie weist nach vorwärts; sie ist christologisch und eschatologisch orientiert. Gott fragt den Menschen, weil er ihn nicht nur als Kreatur will, sondern weil er ihm seine Liebe schenken will. Der Liebeswille Gottes bestimmt das Thema der Geschichte. Die Kreatur ist zur Kindschaft vorausbestimmt. Die Liebe zwischen Gott und Mensch setzt aber eine Geschichte voraus, ein Entscheidungsleben: die Liebe hat immer einen Eingang. Der Mensch kann ungefragt die Kreatur Gottes sein, er kann aber nicht ungefragt Kind Gottes sein. Denn die Liebe will die Gegenliebe des Geliebten nicht erzwingen. Das Stehen in der Liebe zu Gott und in der Gemeinschaft mit Gott kann dem Menschen nicht anerschaffen sein. Die Liebe, von der die Bibel redet, ist kein kreatürlicher Naturvorgang. Weil Gott die Menschen liebt, und weil er will, daß sie als seine Kinder ihn als Vater wieder lieben, deshalb macht er den Menschen frei zur Entscheidung; der Herr macht sich niedrig und gering, indem er beim Menschen anklopft und wartet, ob die Türe geöffnet wird, indem er wirbt und sucht und kämpft. Die Liebe Gottes will so siegen, daß sie dem Menschen die Möglichkeit der Entscheidung für Glaube oder Unglaube, Gehorsam oder Ungehorsam, Liebe oder Feindschaft gewährt. Der Herr macht sich überall, wo seine Liebe den Menschen fragt, zum Partner des Menschen, er wird Mensch.

Daß Gottes Liebe den Weg des Suchens und Werbens geht, davon redet die ganze Bibel. Die ersten Dinge haben *keinen Eingang*: ungefragt ward die Welt ins Dasein gerufen. Die letzten Dinge, das Reich der Liebe zu Gott und der Gemeinschaft mit Gott, haben einen Eingang: den gefragten Willen des Menschen führt Gott in die ewige Heimat seiner Liebe. So gewährt Gott dem Geschöpf Eingang, *In-sistenz* in das Reich seiner Liebe⁴¹⁾. Unter *In-sistenz* ist die Gnade zu verstehen, daß wir das Kommen des Reiches Gottes als *Entscheidung* erfahren dürfen, gefragt, in dem freien Vorgriff des Glaubens, als *Einfreierung* des kreatürlichen Geistes in den Heiligen Geist der neuen Welt Gottes. Der Mensch kann der gnädigen Frage Gottes das Nein des Unglaubens entgegensetzen, er kann ungehorsam den Weg zum Eingang in die kommende Welt Gottes verfehlen, er kann versuchen, Aufenthalt bei sich selbst zu nehmen, sich vor dem rufenden und berufenden Gott zu verstecken; er kann versuchen, sich selbst zu sichern, selbst die Abgründigkeit seines Daseins zu begründen, selbst seine Sorge zu besorgen. So entflieht er der Entscheidung und verwirft den von Gott vorgezeichneten Entwurf seiner Existenz. Er verheimlicht sich den Sinn der Geschichte, das „Vorlaufen“ der ersten Dinge zu den letzten Dingen; er verwandelt die Vorläufigkeit der Existenz in eine entscheidungslose Endgültigkeit. Er will nicht existieren, d. h. aus sich heraustreten, sondern er findet sich mit dem Dasein, in dem er sich vorfindet, ab und macht es sich zum *Ka u b*. Dadurch verheimlicht er sich die Aufgabe, zu der er mit der Gabe immer schon entworfen ist, das Gesetz, das in seiner Gesetztheit immer schon zu ihm spricht; er macht sich selbst zum Gesetz und verharrt im Unglauben. Das Entscheidungsleben, zu dem er in seiner Kreatürlichkeit ausgerichtet ist, verwandelt er in ein *magisches Dasein*, indem er seine Sorge selbst besorgt und nicht auf Gott wirkt, seine Sache auf sich selbst stellt, die Unheimlichkeit des Daseins zu bannen sucht, sich selbst sichert und versichert, der im Todesgesetz des Lebens immer schon sichtbaren Abgründigkeit seines Daseins selbst einen Grund unterzuschieben sucht, kurz: Aufenthalt bei sich selbst nimmt. Weil er sein Leben nicht als etwas Vorläufiges, sondern als etwas Endgültiges ansieht, fehlt ihm die Todesbereitschaft: er sucht sein Leben zu erhalten und ist nicht fähig zum Dienst und Opfer.

Der Glaube aber kann nicht Aufenthalt bei sich selbst nehmen; er existiert, d. h. er tritt aus sich heraus, er weiß sich erst im *V o r h o f*

⁴¹⁾ Siehe meine Schrift „Die Christusfrage“, S. 49 ff.

und geht aus, um einzugehen in das Heiligtum der endgültigen Schöpfung. Im Glauben, in der Entscheidung erfüllt er den status viatoris, die Vorläufigkeit seiner Existenz und weiß, daß er jetzt und hier in einer Welt vor den Toren des Himmels lebt. Wenn er schon im Raum der letzten Dinge, des Schauens, der Entschiedenheit und Endgültigkeit wandeln würde, gäbe es für ihn kein Entscheidungsleben mehr. Weil er aber im Glauben wandelt, deshalb steht er ganz in der Entscheidung. Die ersten Dinge sind eine Schöpfung zum Entscheidungsleben, eine Schöpfung in der Form der „Fragewürdigkeit“.

Wir stehen damit wieder vor der Frage: Warum sind die letzten Dinge nicht immer schon die ersten Dinge? Wir antworten jetzt nicht mehr mit dem Repristinationschema einer hamartiozentrischen Theologie: die ersten Dinge waren die letzten Dinge, aber durch den Sündenfall ging dem Menschen das Paradies verloren, so daß er jetzt nicht mehr in der ursprünglichen Schöpfungswirklichkeit, sondern in einer Welt des Gerichts wandelt, so lange, bis durch die Wiederherstellung der ersten Dinge in den letzten Dingen der Sündenschaden repariert ist. Wir erledigen die Frage nach dem „Noch-nicht“ der letzten Dinge also nicht durch den Hinweis auf ihr „Nicht-mehr“, sondern sagen: Gott hat uns der Vorläufigkeit der ersten Dinge übergeben, weil er will, daß seine endgültige Schöpfung, die letzten Dinge, einen Eingang haben. Weil Gott eine Menschheit will, die er liebt und die ihn wieder lieben darf, deshalb gewährt er ihr ein Dasein vor den Toren der Vollendung, einen Vorraum vor der Endgültigkeit der letzten Dinge: das Wandeln im Glauben, die Existenz, das Entscheidungsleben. Der Liebeswille, mit der Gott seiner Kreatur begegnet, stellt das Thema der Geschichte: Gott will es so, daß wir erst in seiner Liebe uns selbst ganz geschenkt bekommen, daß wir nicht nur als Kreaturen, sondern als Kinder in der vollendeten Schöpfung stehen, gefragt, in der „Freiheit der Kinder Gottes“: nicht als Marionetten, mit denen seine Allmacht spielt. Gott schafft, um in einer entscheidungsvollen Geschichte seine Liebe in lebendige Menschenherzen auszugießen, damit wir gefragt einen Eingang in die Welt der Vollendung haben. Das Problem der Eschatologie wurzelt also nicht in der Lehre vom Sündenfall, es ist nicht durch den Gedanken an das verlorene Paradies gestellt, sondern es wurzelt in dem Willen Gottes, der auf dem Weg über die Entscheidung die Menschheit in das Reich seiner Liebe heim-suchen will. Die ersten Dinge

sind niemals die letzten Dinge, sondern sie stehen in ihrer Vorläufigkeit „vor“ der Endgültigkeit des letzten Schöpfungstages Gottes. Die letzten Dinge sind immer kommend, auch für den Urstand des Menschen. Wir können nicht in statischen Begriffen vom Urstand reden, nicht so, daß wir ihn als ein entscheidungsloses, seliges, fertiges, vollendetes Ruhen der Schöpfung in ihrer Vollkommenheit, ohne jede Aufgeschlossenheit auf letzte Dinge, ohne jedes Seufzen nach einer neuen Erde und einem neuen Himmel beschreiben, sondern nur in existentiellen Begriffen, welche die Aufenthaltslosigkeit des „Aus-sich-heraustretens“ (= existere), die Bewegtheit des Entscheidungslebens, des status viatoris nachzuzeichnen vermögen. Der Urstand ist ein Stand des Glaubens und der Hoffnung. Mit dem Sündenfall aber wird der Mensch aus dem Paradies des Glaubens und der Hoffnung in eine Welt des Unglaubens und der Hoffnungslosigkeit vertrieben. Die Sünde ist die Tat des Menschen, durch die er sich das Leben in der Entscheidung verschüttet und den Versuch unternimmt, Aufenthalt bei sich selbst zu nehmen. Nicht ein status gloriae, sondern ein status viatoris geht dem Sündenfall vorher. Wenn man die Endgültigkeit der Schöpfung dem Urfall voraussetzt, dann verfällt man notwendig einer hamartiozentrischen Theologie und muß die Sünde als eine demiurgische Macht erfassen, die sich zu eigenen, selbsterfundenen Existenzmöglichkeiten entwirft, thematischen Charakter hat und Gott in die Situation der Nachträglichkeit drängt. Eine Urstandslehre, welche die ersten Dinge als eine endgültige Welt, als ein Wandeln im „Schauen“ beschreibt, macht die Möglichkeit des Sündenfalls undenkbar; oder sie muß mit der Sünde ein neues voraussetzungsloses Thema der Heilsgeschichte beginnen lassen. Da das Wesen der Sünde aber Unglauben ist, deshalb kann sie nur Abfall vom Glauben sein. Der Urstand darf dann nicht als ein Schauen Gottes, nicht uneschatologisch beschrieben werden. Glaube und Vorläufigkeit, Glaube und Entscheidung gehören zusammen. Daraus ergibt sich, daß der empirische Zustand des Menschen, in dem er als Sünder jetzt und hier existiert, von den ersten Dingen nicht durch eine ebenso große Distanz ferngehalten ist wie von den letzten Dingen; Urzeit und Endzeit sind einander nicht kongruent; vielmehr stehen im Blick auf die letzten Dinge der Mensch des Urstandes und der Mensch nach dem Sündenfall in einer Linie, nur mit dem Unterschied, daß dort das Kommen der Erfüllung als Gnade, hier aber als Gericht verstanden werden muß. Der empirische Zustand des Men-

schen als Sünder ist — so möchte ich in einem unzulänglichen Bilde sagen — näher bei den ersten Dingen als bei den letzten Dingen. Aber nur in einem empirischen Urteil darf und kann man von einer größeren „Nähe“ reden. Sub specie aeternitatis ist diese Nähe eine Ferne, nämlich die unendliche, übergangslose Ferne zwischen dem Stand des Glaubens und der Hoffnung und dem Stand des Unglaubens und der Hoffnungslosigkeit.

Die Kreatürlichkeit des Menschen hat keinen Eingang: ungefragt hat das schaffende Wort Gottes ihn aus dem „Nichts“ ins Dasein gerufen. Die kommende Welt, die ein wesenhafter Ausdruck der Freiheit der Kinder Gottes sein wird, hat einen Eingang: f r a g e n d will die Liebe Gottes die Menschen heimführen in das Reich der „letzten Dinge“. Deshalb gewährt Gott dem Menschen ein Entscheidungsleben im Vorhof zum Heiligtum seiner vollendeten Schöpfung. Die ersten Dinge, die Geschichte sind dieser Vorhof. Deshalb haben sie die Gestalt der Vorläufigkeit und der Fragwürdigkeit, deshalb wandelt der Mensch hier und jetzt im Glauben und noch nicht im Schauen. Die Welt der ersten Dinge ist eine Welt der S e i m s u c h u n g. Man kann in ihr nicht Aufenthalt nehmen, denn sie ist nur der Vorhof zum Endgültigen. Eine Welt, die im S c h a u e n, im lumen gloriae wandelt, wäre nicht zur Fragwürdigkeit und zur Entscheidung entworfen. Weil Gottes Liebe unsere Entscheidung will, deshalb läßt sie uns im Glauben wandeln. Und deshalb ist die Offenbarung, welche den Glauben begründet, eine heimsuchende Offenbarung Gottes, d. h. man kann ihr nur in der Entscheidung begegnen, nicht in einem eindeutigen, der Entscheidung und der Anfechtung entnommenen Schauen, welches schon „zu Hause“ wäre. Diesem Geschlecht wird kein „Zeichen vom Himmel“ gegeben werden. Auch das Wunder entnimmt uns nicht der Fragwürdigkeit. Fides est rerum non apparentium. Auf das Problem des Deus absconditus fällt von hier aus ein neues Licht. Denn wo Gott den Menschen unter eine Frage stellt und für die Glaubensentscheidung freigibt, da entläßt er den Menschen aus dem Bannkreis seines allmächtigen Willens, er verhüllt sich und versteckt sich, damit seine Majestät den zur Entscheidung aufgerufenen Willen nicht erdrückt. Vielleicht darf man es noch schärfer ausdrücken: Gott entfremdet sich dem Menschen, er entzieht sich ihm, er stellt ihn in die Anfechtung. Dies alles muß zunächst als ein g n ä d i g e s Handeln Gottes verstanden werden und soll nichts anderes bedeuten, als daß Gott den Menschen zur Entscheidung freigibt: er überläßt ihn nicht sich selbst, aber er s c h e i d e t sich doch so weit von ihm, daß der Mensch sich e n t - s c h e i d e. Wo Gottes

Liebe den Menschen sucht, da hat sie ihn zwar nicht zuvor verloren, aber doch in die Ferne, in die Fremde geworfen, so daß er Gott nur im Glauben, nur in der Entscheidung begegnen kann, am Abgrund des Unglaubens vorbei; denn der Mensch kann ungläubig dieses Suchen und Heimsuchen sich zur Versuchung und zum Aergernis machen, wenn er den Anruf Gottes überhören, sich verstecken, Aufenthalt bei sich selbst nehmen will. „Gott versucht zwar niemand“, aber es gäbe keine Versuchung, wenn Gott dem Menschen nicht die Mündigkeit zur Entscheidung zugesprochen hätte, in der er gefragt von Gott heim gesucht wird. Die Entscheidung entspringt ja keinem liberum arbitrium indifferentiae, sie ist keine eigene Existenzmöglichkeit des Menschen; sie ist nur möglich kraft der Frage Gottes, so daß auch die Sünde Gott nicht durch ein eigenes „Sein-Können“ überumpeln kann, sondern nur möglich ist als Flucht vor der suchenden Liebe Gottes. Das Nein der Sünde ist immer an ein Ja Gottes gebunden. So gibt die heimsuchende Gnade Gottes das Thema der Geschichte an und macht sie zu einem Entscheidungsleben, zu einer Existenz im Vorhof zum Endgültigen. Die letzten Dinge werden eine endgültige Schöpfung sein, die ersten Dinge sind eine Schöpfung in der Gestalt der Fragwürdigkeit, eine Welt der Heimsuchung.

Wenn wir von der Vorläufigkeit und Fragwürdigkeit der ersten Dinge reden, so darf dies nicht so verstanden werden, als ob Gott die Welt zuerst unvollkommen geschaffen hat und erst am Ende der Zeit vollkommen schaffen will. Bei diesem Mißverständnis sieht man die Heilsgeschichte aus der falschen Perspektive des Theodizeeproblems. Es gilt auch von der Schöpfung der ersten Dinge, daß sie gut war; aber ihre Güte kann nur auf Hoffnung hin im Glauben erfaßt und kann niemals von ungläubigen Augen konstatiert und demonstriert werden. Die Schöpfung Gottes ist gut, weil über ihr das Wort „Auf Hoffnung“ steht. Sie ist gut, weil sie Weissagungs- und Adventszeit sein darf, weil sie auf Christus hin geschaffen ist, in dem Gott alles zu seinem Bestand bringen will. Sie ist gut, zwar noch nicht als Erfüllungsleben, aber als Entscheidungsleben. Die Welt der ersten Dinge erfüllt ganz und gar ihre Bestimmung: aber eben als ein Leben in der Entscheidung, als ein status viatoris, als ein Leben des Eingehens, als ein Leben, das ganz und gar unter der Frage der Gottesliebe steht, in seiner Vorläufigkeit ganz ernstgenommen werden muß und uns ganz in Anspruch nimmt. Die Vorläufigkeit dieser Existenz nimmt man nicht so ernst, daß man ihr zu entlaufen sucht. Die gläubige Existenz, die nicht Aufenthalt

bei sich selbst nimmt, sondern in einem „Aus-sich-heraustreten“ sich dem Wagnis des Glaubens aussetzt, ist alles andere als der Versuch, der Welt verantwortungslos zu entlaufen und zu entfliehen. Die Vorläufigkeit des irdischen Lebens bedeutet nicht seine Geringsfügigkeit und Eitelkeit. Hier zerreißt man den Zusammenhang von Weisagung und Erfüllung, von Glauben und Schauen, der zwischen den ersten und den letzten Dingen besteht, und verfehlt den Ernst der Entscheidung, das Gewicht der Frage Gottes; die Existenz bedeutet wohl im Blick auf die Sünde, welche Aufenthalt bei sich selbst nimmt, ein „Aus-sich-heraustreten“, ein Wandern nach der neuen Heimat, sie bedeutet aber im Blick auf die Frage Gottes, unter der wir hier und jetzt stehen, ein **St and h a l t e n**, Verantwortlichkeit und Entscheidung. Nicht der Asket, der der Welt hinter den Klostermauern und in der Wüste zu entfliehen sucht, nimmt die Vorläufigkeit dieser Welt ernst, sondern der, welcher im Glauben seinen Beruf in dieser Welt erfüllt, obwohl er nicht in dieser Welt seine letzte Heimat hat. Nicht der, welcher durch Selbstkasteiung sein leiblich-irdisches Leben abtötet, nimmt in rechter Todesbereitschaft die Verweslichkeit und Vergänglichkeit seiner Existenz auf sich, sondern der, welcher im Dienst sein Leben opfert und das Kreuz trägt. Gerade im Blick auf die Endgültigkeit der Erfüllung bekommt die Vorläufigkeit dieser Welt ihr Gewicht. Sie ist der Ort unwiderruflicher, unwiederholbarer Entscheidungen. Im Glauben, in der Entscheidung sind hier und jetzt in der vergänglichen Welt die letzten Dinge im Kommen, da ist immer schon in der Form der Fragwürdigkeit das Bild der anderen Welt in diese hineingemalt. Erst der Glaube macht frei zur Berufserfüllung und zum Dienst am Nächsten. Denn er hat sein Heim nicht in dieser Zeit, er steigt nicht bei irdischen Gütern ab und klammert sich nicht an eine Welt, bei deren Vergänglichkeit man nicht Aufenthalt nehmen kann. Der gläubige Mensch, der sich in der Fremde weiß, ist bereit, sein Leben für die Freunde zu lassen, um es zu gewinnen. Im Glauben an das Kommende wirft er alle Sorgen auf Gott und sucht in der Verheißung allein die Garantie seiner Existenz und ist bei seiner Freiheit von der irdischen Welt frei für den Dienst am Nächsten. Deshalb lebt nur der Glaube in Harmonie mit der Schöpfungsordnung. Die Welt ist ja nach dem Willen Gottes das Vergängliche, Zeitliche und Vorläufige, das im Lichte der kommenden Dinge im Abnehmen und Sterben begriffen ist, also nur einen Weg zum Gehen, nicht aber einen Grund zum Stehen darstellt, Pilgerstraße und nicht Bauplatz ist, auf dem man eine bleibende Stadt gründen könnte. Der Unglaube ist deshalb wider

die Natur der Welt und wider die Schöpfungsordnung Gottes, weil er die Welt nicht als Weg, sondern als Bauplatz ansieht, sich bei ihr „zu Hause“ und nicht in der Fremde fühlt, schon hier im Raum der Vorläufigkeit sein Erbe antreten will und nicht an das Erbe glaubt, „das behalten wird im Himmel“. Der sündhafte Wille gleicht bei seinem Versuch, in der Zeitlichkeit Aufenthalt zu nehmen, dem Arm, der das tausende Schwungrad einer Maschine zum Halten bringen will, aber beim Griff in die Speichen zertrümmert wird; er baut den babylonischen Turm, der allem Vergehen trogen soll, und sieht nicht, daß die Natur der Welt, dem von Gott in sie hineingelegten Gesetz der Vergänglichkeit gemäß, das Fundament des Baues fortbewegt, so daß er in sich zusammenbrechen muß. Der sündige Wille will stehen bleiben und wird doch fortgetrieben, er will sein Leben sichern und kommt doch nur dem Tode immer näher, er will bauen und leistet doch nur Abbrucharbeit. Es gelingt der Sünde nicht, die Welt zum Ausdruck ihres Willens zu gestalten.

Die erste Schöpfung hat ein „Sein“, das der von Gott geforderten gläubigen Existenz analog ist. Die ersten Dinge sind eine Welt vor den Toren des Himmels⁴²⁾; sie stehen immer schon im Licht der Eschatologie, sie sind von Gott weissagend aufgeschossen auf Christus und den heiligen Geist hin. Auch die „Natur“ der ersten Dinge ist nichts anderes als ein Ausdruck dieser fragwürdigkeit. Die christliche Lehre von der Welt hat nichts mit einer Ontologie zu tun, welche die irdischen Dinge abgeschlossen und endgültig da sein läßt und höchstens eine innere Geschichte des Seienden kennt, bei der dieses Seiende doch immer bei sich selbst bleibt. Der variable Faktor des Geschehens kreist bei einer solchen Metaphysik doch immer um ein invariables, konstantes Moment, so daß sich der Mensch in der Tiefe seines Daseins stets schon bei einem Letzten und Endgültigen vorfindet. Die Vorläufigkeit der Existenz, die sich im Todesgesetz alles

⁴²⁾ Ähnliche Gedanken und Formulierungen, wie ich sie hier und früher in meiner „Christusfrage“ aussprach, bringt jetzt Karl Barth (Zur Lehre vom Heiligen Geist, 1930, S. 100: „Ueber und in der verworrenen Vorläufigkeit unserer Kreatürlichkeit in regno naturae, über und in dem Kampf des Geistes wider das Fleisch in regno gratiae gibt es ein Letztes, Unbewegliches und Endgültiges in regno gloriae“ (Von mir gesperrt). Vgl. auch S. 96, ferner S. 102: „Im Reich der Schöpfung sind wir Knechte, im Reich der Versöhnung sind wir unterworfenen Feinde, im Reich der Erlösung aber sind wir, noch einmal: Kinder Gottes“, ferner S. 97: „... darin sind wir noch nicht Kinder Gottes, daß wir seine Geschöpfe sind, und auch darin nicht, daß seine Gnade über unsere Sünde mächtig ist“).

irdischen Lebens sichtbar ausspricht, wird hier von dem Ort fern gehalten, wo die Kreatur ihre eigene Seinsmächtigkeit bewähren will und sich selbst zu begründen sucht. Man glaubt einen bleibenden und beharrenden Kern des Seins entdeckt zu haben, der die vom Tode unanfechtbare Kopula zwischen dem „Stirb und Werde!“ bildet und die Geschichte an jedem Punkt ihres Verlaufs das „Mit-sich-selbst-Identische“ und „Bei-sich-selbst-Bleibende“ sein läßt. Hier ist die Welt „ein in sich geschlossenes Ganzes, ein Endgültiges, indem alle Vollen- dung nur darin bestehen kann, daß das wird, was ist, ein in sich selbst schwingender Kreis, in welchem jeder Punkt seinen „ewigen“ Sinn im Verhältnis zum Ganzen hat, eine gegenwärtige Ewigkeit“⁴³). Onto- logisch schafft man damit die Voraussetzung für die beiden Maximen der Lebenshaltung, wie sie von Wieland dem Archytas in den Mund gelegt werden: ich habe so zu handeln, „als ob alles auf meine eigenen Kräfte ankäme“, weil ich ja „mein gegenwärtiges Leben als ein Ganzes zu betrachten“ habe, so, „als ob mein ganzes Dasein auf die Dauer dieses Erdenlebens ein- geschränkt wäre“.

J. A. Schumann zeigt, von der Kritik des mystisch-idealistischen Gottes- und Weltbegriffs herkommend, treffend den Gegensatz der christlichen Weltbetrachtung zu jeder derartigen Ontologie: „Für den christlichen Glauben an den Schöpfergott ist die Welt eben als Schöpfung Gottes das ganz und gar Nichtendgültige, das Nichtabgeschlossene, für kein menschliches Denken Abschließbare, das nicht in sich selbst Schwe- bende, sondern unablässig über sich Hinausweisende, in welchem der Mensch keine bleibende Stadt hat, sondern die zukünftige sucht. Ewig- keit ist hier nicht das immer Gegenwärtige, sondern das immer Kom- mende“⁴⁴). Der ethischen und gläubigen Haltung des Entscheidungs- lebens entspricht ontisch ein vom Tode geformtes Sein der Welt. Eine von der biblischen Weltanschauung her gewonnene Ontologie muß dem Seinsbegriff eine Struktur geben, die der Vorläufigkeit des ethischen Entscheidungslebens analog ist. Man kann nicht in der Geschichts- philosophie mit dynamischen, in der Ontologie mit statischen Begriffen arbeiten. Vielmehr bildet alles Sein dieser Welt die Fragwürdigkeit der ethischen Existenz ab. Die Ontologie hat eine der Ethik analoge Struktur. Dem Entscheidungsleben der ethisch-geistigen Sphäre ent- spricht im Bereich des naturhaften Seins die Vergänglichkeit und Ver- weslichkeit. Gott hat bei der Schaffung der ersten Dinge dem Sein

⁴³) J. A. Schumann, a. a. O., S. 365.

⁴⁴) J. A. Schumann, a. a. O., S. 365.

eine Form gegeben, die der Fragwürdigkeit des geistigen Lebens angemessen ist. Ethik und Ontologie arbeiten sich gegenseitig in die Hand.

Wenn wir, unsere bisherigen Gedanken zusammenfassend und zugleich weiterführend, nochmals die Frage stellen, warum Gott die ersten Dinge der Vergänglichkeit und Sterblichkeit unterworfen hat, so scheidet die Antwort einer hamartiozentrischen Theologie aus. Zwar wird die Theologie noch weithin von dem Gedanken beherrscht, daß erst mit dem Sündenfall das Todesverhängnis in die Schöpfung einzog. Auch Paulus spricht ja davon, daß durch die Sünde des ersten Menschen der Tod in die Welt kam (Röm. 5, 12), und er sagt ausdrücklich, daß der Tod der Sünde Sold ist. Trotzdem scheint es aber so, als ob Paulus von der Christusoffenbarung her immer mehr unterscheidet zwischen der Vergänglichkeit und Verweslichkeit, die notwendig zu der Vorläufigkeit und Fragwürdigkeit der ersten Dinge gehört, und dem anderen Tod, der der Sünde Sold ist, so wie er ja auch vom Gesetz verschieden zu reden weiß: zunächst ist das Gesetz Gabe Gottes und gut; zugleich aber ist das Gesetz der Feind, welcher die Sünden wachsen läßt und uns in die Verdammnis und in das Gericht hineintreibt⁴⁵⁾. Für die Sünde verwandelt sich jede Gabe der göttlichen Gnade in eine richtende, strafende, feindliche Macht. Für die Sünde wird das Gesetz, ja Gott selbst zum Feind. Und so bekommt auch die Vergänglichkeit der Kreatur für den ungläubigen und sündigen Menschen ein drohendes und feindliches Gesicht. Denn das Wort „Auf Hoffnung“, das über der Vorläufigkeit und Endlichkeit dieser Welt steht, wird ausgestrichen: der Tod wird der Sünde Sold. Die Todesbereitschaft der gläubigen Existenz, welche auf das Kommen der endgültigen Heimat wartet, wird zur Todesfurcht und zur Angst vor dem Ende. Aber diese richtende Seite des Todes, die der Mensch nach dem Fall allein noch sehen kann, ist nicht die einzige, die m. E. Paulus erkennt. 1. Korinther 15, 34 f. spricht er von einem be- seligenden Gesetz des Sterbens, von einer Vergänglichkeit, die zu den ersten Dingen gehört, weil sie ja nur eine Welt vor den Toren des ewigen Lebens sind. „Du Narr, was du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn zuvor. Und wenn du säest, säst du nicht die ausgewachsene Pflanze, sondern ein bloßes Korn, etwa Weizen oder der andern eins.“ „Es wird gesäet verweslich, auferweckt unverweslich. Es wird gesäet

⁴⁵⁾ Eine ähnliche Parallelität zwischen Tod und Gesetz hatte schon Augustin in seinem Gottesstaat im Auge, freilich nicht im Sinne der Gleichläufigkeit: XIII cap. V: Sicut lex non est malum, quando auget peccantium concupiscentiam, ita nec mors bonum est, quando auget patientium gloriam . . . Hinc fit, ut et mali lege utantur, quamvis sit lex bonum, et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum.

in Unehren, auferweckt in Herrlichkeit. Es wird gesäet in Schwachheit, auferweckt in Kraft. Es wird gesäet ein seelischer Leib, auferweckt ein geistlicher Leib . . . So stehet auch geschrieben: es ward der erste Mensch Adam zur lebendigen Seele, der letzte Adam zum lebendig machenden Geist. Nicht das Geistliche kommt zuerst, sondern erst das Seelische, und hernach das Geistliche. Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel." Hier redet Paulus nicht von einem Schaffen des richtenden Gottes, der die Sünde mit einer Welt des Jorns umbaut, sondern er redet von dem gnädigen Schaffen Gottes, der die Welt zuerst der Vorläufigkeit und Vergänglichkeit unterwarf, um ihr Eingang in das Reich der letzten Dinge zu gewähren. Gott geht diesen Weg, der das Geistliche erst nach dem Irdischen kommen läßt, weil er fragend in einer entscheidungsvollen Geschichte die Kreatur zur Kinderschaft in seiner Liebe beruft. „Denn die Schöpfung ward der Vergänglichkeit (Nichtigkeit) unterworfen, nicht mit eigenem Willen, sondern um dessen willen, der sie unterwarf, auf Hoffnung, daß auch sie, die Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit werden wird“ (Röm. 8, 20)⁴⁰). Die Sterblichkeit und Vergänglichkeit der Kreatur ist für den Glauben ein Ausdruck der Frage Gottes, durch die er das Geschöpf vor die Entscheidung stellt. Der Fragwürdigkeit der Existenz, die im Glauben nicht Aufenthalt bei sich selbst nehmen, sondern aus sich heraustreten und der kommenden Heimat wartend entgegensetzen soll, entspricht die Vergänglichkeit und Endlichkeit alles irdischen Seins. Die Schöpfung, so wie sie jetzt und hier da ist, dient in ihrer Vorläufigkeit dem Entscheidungsleben, das ja der Sinn der Existenz im status viatoris ist. Wie der Entscheidung ein vom Tode geformtes Leben entspricht, das nicht in sich selbst ruhen und bei sich selbst bleiben und sich nicht in sich selbst begründen kann, so wird der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ im status gloriae ein ewiges Leben ent-

⁴⁰) Auch hier kann m. E. nicht an den Sündenfall und ein auf die Sünde reagierendes Gericht Gottes gedacht sein, so daß also das „Unterwerfen“ die Veränderung einer ursprünglichen Vollkommenheit bedeuten würde. Da der Unterwerfende nur Gott sein kann und es sich um einen Akt seines gnädigen Schaffens handelt (es steht ja über ihm das Wort „auf Hoffnung“), ist m. E. an die ursprüngliche Schöpfungstat Gottes zu denken: nicht das Geistliche kommt zuerst, sondern zuerst das Seelische, der irdische Mensch, dann erst das Geistliche, der zweite Mensch vom Himmel; vgl. Karl Barth, a. a. O., S. 97: „Darin sind wir noch nicht Kinder Gottes, daß wir seine Geschöpfe sind, und auch darin nicht, daß seine Gnade über unsere Sünde mächtig ist.“

sprechen als Ausdruck der unanfechtbaren Endgültigkeit und der vollkommenen Freiheit, die alles Entscheidungsleben in sich aufgehoben hat.

Damit ist freilich ganz deutlich ausgesprochen — und hier kommt der Gegensatz gegen das Repristinationschema einer hamartiozentrischen Theologie erst klar zum Ausdruck —, daß die Lehre von der Schöpfung nicht nur die ersten Dinge, sondern vor allem die letzten Dinge umfaßt. Denn in der Setzung der ersten Dinge hat der Gedanke des Schöpferwillens erst eine vorläufige Gestalt erlangt: die volle Offenbarung der Schöpferherrlichkeit Gottes ist erst im Kommen. Der Mensch steht vor den Toren der Wirklichkeit, die der Schöpfer seiner letzten Absicht nach in der Schöpfung verwirklichen will, er steht im *Vorraum* der Schöpfung. Wenn ich es ganz schroff ausdrücken darf: der erste Glaubensartikel ist eigentlich der letzte. Die vollendete Schöpfung ist das Kommende; die letzten Dinge erst sind die Erfüllung der Schöpfungsgedanken Gottes. Die ersten Dinge sind nur das *Angeld* der Schöpfung, nur die Adventszeit, die der Erfüllungszeit des Schöpfungswunders vorausläuft, nicht das Endgültige, sondern das Vorläufige. Damit tritt die Schöpfungslehre ganz in das Licht der Eschatologie. Zugleich aber wird deutlich, warum uns erst im Glauben an den Christus, der die Verheißung der Auferstehung von den Toten ist, der Glaube an die volle Offenbarung der Schöpferherrlichkeit Gottes geschenkt wird.

Die ersten Dinge sind nicht Schöpfung in der Gestalt der Endgültigkeit, sondern Schöpfung in der Gestalt der Vorläufigkeit, das *Angeld* der Schöpfung. Hier ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Der erste Adam hat noch nicht ewiges Leben, sondern nur Entscheidungsleben. Er steht im *Vorraum* der Schöpfung, wo Gottes gnädige Frage ihn trifft, die um seinen Glauben und um seine Liebe wirbt, ihn sucht, ihn heimsucht, damit er *gefragt* Eingang habe in den Raum der endgültigen Schöpfungswelt. Das „Ungefragt geschaffen“ gilt nur für die vorläufige Gestalt der Schöpfung, nicht für ihre endgültige Gestalt. So ist die ganze Geschichte nur ein Ausdruck dieser gnädigen Frage Gottes, die uns zur Entscheidung mündig macht, damit wir, von Gottes Liebe bezwungen, das Erbteil empfangen, das er uns bei der *'creatio ex nihilo'* schon immer zugedacht hat. Der Sinn und die Bestimmung der Geschichte aber ist der Christus, der zweite Adam, der Sohn Gottes, der Erstgeborene unter vielen Brüdern, nach dessen Bild wir verwandelt werden sollen.

Es ward der erste Mensch Adam zur lebendigen Seele, der letzte Adam zum lebendigmachenden Geist. Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel. So ist das vorläufige

Leben der ersten Dinge ein Leben im Geburtsschmerz auf Christus hin, ein Hoffen und Harren auf die Offenbarung seiner Sohnschaft, ein *status viatoris*, eine Weissagungs- und Adventszeit, die sich ausstreckt auf das Kommen der Erfüllung.

Christus ist der Anbruch eines neuen Schöpfungstages Gottes, nicht nur der Wiederhersteller einer verlorenen Schöpfungsgnade Gottes. Sicherlich ist er auch das: durch ihn werden wir wieder freigemacht für das Entscheidungsleben des Urstandes, das durch die Sünde verschüttet war. Denn der Schuldige ist nicht mehr frei zur Entscheidung. In der Entscheidung steht der Mensch nur dann, wenn er vor der g n ä d i g e n Frage Gottes stehen darf. Nur durch eine unverdiente V e r g e b u n g der Sünden wird der Weg für ein neues Entscheidungsleben wieder frei. Aber Christus schenkt uns nicht nur durch die Vergebung unserer Sünden die Möglichkeit der Buße, er ruft uns nicht nur wieder zurück in den Raum der Adventszeit, sondern in ihm sind zugleich die letzten Dinge, das Reich Gottes im Kommen. Im Christus haben wir mehr als das *regnum naturae*, wo wir Knechte sind, mehr als das Reich der Versöhnung, wo wir unterworfenen Feinde sind, in ihm kommt das Reich der Erlösung, wo wir Kinder Gottes sein dürfen⁴⁷⁾. In ihm ist die Frage Gottes an die Menschen von Gott selbst beantwortet. Denn der Mensch vermag ja die Antwort nicht selbst zu geben. Er kann im Glauben nur die von Gott selbst gegebene Antwort ergreifen.

Christus ist die Antwort Gottes⁴⁸⁾: seine Gottmenschheit ist das Ziel der Geschichte. Aber dadurch, daß wir ihn als unseren Herrn bekennen und sein Geist im Glauben in unserem Leben Gestalt gewinnt, wird er zum „E r s t g e b o r e n e n unter vielen Brüdern“: die Sohnschaft hört auf, sein alleiniger Besitz zu sein. „Wie sollte Gott uns mit ihm nicht alles schenken?“ (Röm. 8, 32.) „Gottessohnschaft in Glaube und Geist, das allein ist die Erfüllung des Gedankens, den der Schöpfer bei der Erschaffung des Menschen gedacht hat“⁴⁹⁾. Im Christus ist das Ziel und die Bestimmung der Geschichte beschlossen: die Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Um dieses Zieles willen ist der Mensch

⁴⁷⁾ K. Barth, a. a. O., S. 102.

⁴⁸⁾ Es soll im folgenden keine Christologie und keine Trinitätslehre dargeboten werden; es soll nur angedeutet werden, daß wir von der Liebe Gottes als dem Grund und Ziel der Heilsgeschichte nur dann in sachgemäßen Aussagen reden, wenn wir von ihr als der Liebe des trinitarischen Gottes reden. Nur die der Geschichtstheologie zugewandte Seite der Trinitätslehre soll hier noch angedeutet werden.

⁴⁹⁾ E. Girsch, *Jesus Christus der Herr*, 1926, S. 79.

zuerst u n g e f r a g t zu einer Geschichte, zu einem Entscheidungsleben geschaffen, damit er g e f r a g t einen E i n g a n g in die Freiheit der Kinder Gottes habe. Deshalb schuf Gott am Anfang eine vorläufige Welt, welche in ihrem g a n z e n Sein Ausdruck des Entscheidungslebens, ihrer Fragwürdigkeit ist, um am Ende die endgültige Welt zu schaffen, welche ganz und gar Ausdruck jener Freiheit und Entschiedenheit ist, wie sie Kinder Gottes in ihrer Gemeinschaft mit dem Schöpfer haben, der sich ihnen in seiner Liebe zum Vater macht. Diese Gotteskindschaft ist m e h r a l s Kreatürlichkeit: denn die Kreatur hat als solche noch kein commercium mit Gott. Kreatürlichkeit bedeutet noch nicht einmal H ö r i g k e i t Gott gegenüber; denn wo die Kreatur Gott hören kann, hat sie immer schon ein commercium mit Gott: sie darf dann immer schon vor Gott dem Herrn als Knecht gelten. Erst recht ist dort, wo die Kreatur vor Gott als Kind gelten und seine Liebe erfahren darf, m e h r a l s Kreatürlichkeit: nicht so, als ob die Kinder Gottes aufhören, Kreatur zu sein und zu bleiben. Die Gottmenschheit als das Ziel und die Bestimmung der Geschichte bedeutet nicht die Verwandlung des Menschen in einen Gott, wie die Monophysiten gemeint haben, sondern die Gnade, vor Gott als Kreatur einen N a m e n zu haben, vor Gott als eine Person zu gelten, Gott lieben zu dürfen, der Gemeinschaft mit Gott gewürdigt zu sein. Gottmenschheit bedeutet Menschwerdung Gottes. Wieder nicht so, daß eine göttliche Substanz vom Himmel herabsteigt und sich mit irdischem Fleisch umfleidet oder die verhüllende Gestalt eines Menschen als Verkleidung wählt. Das wäre nicht Offenbarung Gottes, sondern Doketismus. Wenn die Gottheit das Fleisch nur als H ü l l e annimmt, dann ist sie im letzten Grunde doch a u ß e r h a l b des Fleisches: es kommt aber alles darauf an, daß wir Gott im Fleische ergreifen: „W i r k ö n n t e n Christus nicht so tief in die Natur und Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher“ (Luther, W. A. 10, 1, 68).⁵⁰⁾ Die Menschwerdung Gottes ist erst recht nicht so zu verstehen, daß eine göttliche Substanz sich „entleert“ und bei dieser K e n o s e sich in Fleisch und Blut verwandelt; denn das Heil des Menschen hängt doch ganz und gar davon ab, daß sich Gott als Gott, nicht als ein entleerter Gott offenbart. Das Verhältnis der „W e s e n s g l e i c h h e i t“ zwischen Gott und seinem Wort soll nicht nur zwischen Gott und dem λόγος ἁσαρικος, sondern gerade auch zwischen Gott und dem λόγος ἐνσαρκος bestehen; denn nur im Fleisch kann Gottes Offenbarung dem Fleische

⁵⁰⁾ Vgl. die Lutherworte, die Joh. Runze in seiner „Symbolik“ (1922, S. 81 ff.) anführt.

begegnen. Daß Gott im Menschen für den Menschen in seiner ganzen Gottheit gegenwärtig ist, davon hängt das Heil des Menschen ab.

Der Monophysitismus, der Doketismus und die Kenosislehre haben nicht verstanden, was Offenbarung Gottes bedeutet; Offenbarung bedeutet niemals etwas Dingliches, sondern ein Reden Gottes⁵¹). Offenbarung ereignet sich deshalb immer im Worte Gottes: nicht dinglich und physisch, sondern so, daß Gott dem Menschen als Subjekt, als Person, im Geist und in der Kraft, im Wort und im Wunder redend und handelnd begegnet. Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung des Wortes Gottes und bedeutet nichts anderes, als daß Gott das Geschöpf, das Fleisch, den Menschen zu seinem Wort und Bild, zu seiner Offenbarung macht. Durch die Ausgießung des heiligen Geistes, durch eine Zeugung von oben wird die menschliche „Natur“ zum Zeugnis Gottes. Es handelt sich hier nicht um einen dinglich-magischen Prozeß: nur das Sprechen Gottes schafft die Einheit zwischen Mensch und Gott, und zwar so, daß Gottes heiliges Ich den Menschen anspricht, ihn zum „Du“ macht, ihm damit einen Namen gibt, der über alle Namen ist; Gottes Geist spricht sich im kreatürlichen Geist, Gehorsam, Glaube und Liebe erweckend, so aus, daß dieser durch das Sprechen Gottes zum Wort Gottes gebildet wird und Wort Gottes ist. Die Antinomien des Chalzedonense verwehren den Gedanken an eine dinglich-physische Offenbarung und weisen auf das Geheimnis einer persönlichen Geistes- und Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch hin. Sie bringen damit die Wahrheit der Bibel zum Ausdruck, daß der heilige Geist Gottes als Person dem Menschen begegnet und überall dort, wo er Gehorsam, Glaube und Liebe wirkt, ein persönliches Leben schafft, das mit Gott Gemeinschaft und vor Gott einen „Namen“ haben darf.

Die Menschwerdung des Wortes im Christus ist die Verheißung für die ganze Menschheit, daß auch sie in ihrer Geschöpflichkeit Gemeinschaft mit Gott haben darf. Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott ist aber nur im heiligen Geist möglich, nur dort, wo der Schöpfer dem Geschöpf Anteil an seinem Leben gewährt. Anders ist für den Menschen Gemeinschaft mit Gott nicht möglich; denn der Mensch ist sterb-

⁵¹) E. Girich, a. a. O., S. 48: „Die dingliche Gegenwart Gottes im Fleische, die nach dieser Lehre dann im Gottmenschen da ist, läßt den Gläubigen am Worte vorbei Gott in Christus finden . . . Wir verneinen es ja, daß menschliches und göttliches Leben sich je vereinigen können außer in persönlicher Gemeinschaft; wir verneinen es, daß Gott uns je dinglich gegenwärtig sein könne, und sehen in Jesus Christus ein uns ins Gewissen treffendes Wort.“

liches Fleisch, Gott aber heiliger Geist. Wie könnte die Kreatur schon auf Grund ihrer Kreatürlichkeit ein commercium mit der Heiligkeit Gottes haben! Persönliche Gemeinschaft gibt es nur zwischen zwei Personen, die wesenseins und sich wesensgleich sind. Die Kreatur kann kraft ihrer Kreatürlichkeit wohl mit ihresgleichen Gemeinschaft haben, aber nicht mit Gott. Es wird hier deutlich, daß mit der Frage nach einer Gemeinschaft des Schöpfers mit dem Geschöpf das Problem der Trinitätslehre berührt ist. Nur dort, wo Gott seinen Geist durch den Christus ausgießt, nur dort, wo er der Kreatur seine Gottheit gibt, dem Menschen einen Namen schenkt, mit dem er vor Gott bestehen kann, nur dort, wo Gott den Menschen vor seinem heiligen Ich als „Du“ gelten läßt, ihn zu seinem Wort, zu seinem Ebenbild macht, ist Gemeinschaft des Geschöpfes mit dem Schöpfer möglich. Nur Wesensgleiches kann miteinander persönlich verkehren. Der heilige Geist, den die menschliche „Natur“ empfängt, darf deshalb nicht ein abgeschwächtes, entleertes oder entkräftetes Abbild des Gottesgeistes sein — dann wäre er ja nicht mehr Gottes Geist! Gott ist bei der Ausgießung seines Geistes in die menschliche Natur nicht mit einem abgeschwächten Leben gegenwärtig; sonst wäre wieder nicht Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch möglich, und das Wort, in dem Gott sich ausspricht, wäre nicht sein Wort, nicht die Offenbarung seiner Gottheit. Gott könnte dann nicht ganz zu seinem Worte stehen. Gerade deshalb hielt ja das Trinitätsdogma so unnachgiebig an der „Wesenseinheit“ des Christuswortes und des heiligen Geistes mit der gebenden, sich hingebenden Gottheit fest. Wo von Gemeinschaft mit Gott geredet wird, kommt alles auf die Integrität der Gabe Gottes an, in der er sich selbst hingibt. Wer verstanden hat, daß zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Analogie des Seins besteht, daß der Mensch in keiner Weise schon auf Grund seiner Kreatürlichkeit vor Gott als Hörer dastehen oder gar die Mündigkeit des Geliebten besitzen kann, daß er keinen Grund zum Anspruch hat, vor Gott als „rechtsfähige Person“ gelten zu dürfen, der weiß, daß bei dem Bestehen dieses unendlichen Abstandes nur trinitarisch von einer Gemeinschaft der Kreatur mit Gott geredet werden kann: nur dort, wo Gott den Menschen mit seinem Geist ausstattet, kann der Mensch mit Gott ein commercium haben. Wie sollte anders der Mensch, der doch nur seinesgleichen verstehen und begreifen, hören und vernehmen kann, Gott hören, Gott antworten, sich vor Gott verantworten oder gar Gott lieben und der Liebe Gottes würdig sein. Nur Wesensgleiches kann miteinander Gemein-

schaft haben; nur Partner, die in einer analogia entis stehen, können miteinander verkehren. Ein Leben in der Einheit mit Gott ist nur möglich, wo Gott dem Menschen *Gottmenschheit* schenkt, ihm seinen heiligen Geist gibt, ihn zu seinem Bilde macht. Hier ist mehr als Kreatürlichkeit. Das Geschöpf, das den Grund seines Daseins nicht in sich selber trägt und deshalb sich selber fremd ist, darf sich im Liebeswillen Gottes begründen, seiner *Anhypostasie* durch *Enhypostasie* im göttlichen Geist Halt und Bestand geben.

Weil Gott der Kreatur seine Liebe schenken will und die Wirklichkeit dieser Liebe der Sinn und die Bestimmung der Heilsgeschichte ist, deshalb enthüllt die Trinitätslehre das tiefste Geheimnis dieser Geschichte. Denn sie beschreibt die Voraussetzungen und das Wesen unserer Gemeinschaft mit Gott, auf welche hin Gott die Welt geschaffen hat; sie weist auf das Geheimnis der Menschwerdung des Wortes Gottes hin. Gottes Wort wird Mensch, wo die Liebe Gottes sich im Menschen so ausspricht, daß er Gottes Wort und Gottes Offenbarung ist; wo Gottes Liebe durch eine in ihrem Reden sich vollziehende Zeugung von oben sich so im Menschen bezeugt, daß er zu ihrem Zeugnis und Bild wird, wo Gottes Geist den kreatürlichen Geist des Menschen, Gehorsam, Glaube und Liebe weckend, so heiligt, daß in einem Menschenwort und in einem Menschenwillen Gott redet und Gott will⁵²⁾. So hat die Liebe Gottes im Christus Gestalt gewonnen

⁵²⁾ Man könnte einwenden, daß hier nur vom *lógos énoarxos* geredet wird, daß wir nicht von einem *Deus dixit*, sondern von einem *Deus loquitur cum homine* ausgegangen sind, nur von dem zum Menschen geredeten Wort und nicht zuerst von einem Sprechen Gottes, bei dem Gott Gott in sich selber bleibt (immanente Trinitätslehre). Aber auch hier gleicht das *Deus dixit* einem Punkt, der nicht zur Linie entrollt werden darf. „Man muß so steigen zu der Gottheit Christi, und daran sich halten, daß man die Menschheit Christi nicht verlasse und zur Gottheit allein komme. Sonst fallen wir von der Leiter herab in aller Teufels Namen“ (Luther, WA. 33/1)5); vgl. auch Adolf Schlatter, *Das christliche Dogma* 1911, S. 380: „Die die Trinität bekennenden Sätze haben ihr Ziel darin, aufzuzeigen, daß unser Anschluß an Jesus uns die Verbundenheit mit Gott gewähre und daß dies ebenso vom Geist gelte, der durch unsere Gemeinschaft mit Jesus in uns wirksam wird.“

Von der Dogmatik wird m. E. die Wirklichkeit des 'Deus dixit' als die notwendige Voraussetzung des 'Deus loquitur cum homine' nur dann ernst genommen, wenn diese ganz und gar Voraussetzung aller theologischen Aussagen bleibt. Sie gleicht, wenn ich das Bild wiederholen darf, dem mathematischen Punkt, der nicht zu einer Linie entrollt werden darf. Nur bei dieser Zurückhaltung kann die Dogmatik das Geheimnis des Raumes zur Geltung bringen, in dem Gott Gott ist in sich selbst und der Christus „noch nicht“ der Erstgeborene unter vielen Brüdern, sondern der „eingeborene“ Sohn.

und sich mit der Menschheit verbunden. In der Verbundenheit mit Christus und durch den Christus haben aber auch wir Zugang zu dieser Liebe Gottes; dadurch, daß Christus in uns Gestalt gewinnt, haben wir den Eingang in das Reich der Ebenbildlichkeit mit Gott. „Wie sollte uns Gott mit ihm nicht alles schenken?“ Aber nur im Christus, der der zweite Adam und der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist, hat sich Gott uns erschlossen. Gottebenbildlichkeit empfangen wir nur in der Gestaltung nach dem Bilde des Christus, nur dann, wenn wir den Christus als unseren „Herrn“ bekennen. Das kirchliche Dogma redet von der *processio Spiritus Sancti ex Patre Filioque*. Es gibt keine Unmittelbarkeit zu Gott, die der Mittlerschaft des Christus entzogen könnte. Der heilige Geist ward erst dann ausgegossen, als das Werk des Christus im Raum der ersten Dinge vollbracht und der Gekreuzigte als Auferstandener verklärt und zu Gott erhöht war. Nur im Evangelium von Christus kommt der heilige Geist zu uns.

Aber er kommt hier und jetzt, im Raum diesseits des Todesgrabens, nicht in der Gestalt der Erfüllung, sondern in der Gestalt der Weissagung. Er kommt als Geist der Sehnsucht und der Hoffnung: „... auch wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlinge, sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft und warten auf unseres Leibes Erlösung. Denn wir sind wohl selig, doch in der Hoffnung. Die Hoffnung aber, die man siehet, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man des hoffen, das man siehet?“ Die Gabe, die Gott jetzt und hier uns gibt, entnimmt uns nicht dem Entscheidungsleben und verwandelt es nicht in Entschiedenheit; sie führt uns nicht aus dem Glauben heraus und läßt uns schon im Schauen wandeln. Gerade vor der Erfüllungsgeschichte des Christus wird deutlich, daß wir im Raum der Adventsgeschichte bleiben und in der Hoffnung auf letzte Dinge warten. Wir sind nun Gottes Kinder, aber es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.

Der Theologischen Schule Bethel dient das

Monatsblatt Bethel

Blicke aus Gottes Haus in Gottes Welt

Herausgeber:

Fr. v. Bodelschwingh, Th. Schlatter und
W. Tittelvig

Schriftleiter:

Pastor Th. Schlatter, Bethel

Jährlich 12 Hefte mit je 28 Seiten

Bezugspreis: 3.— Mark jährlich

Das Blatt wird bestellt und bezahlt bei dem

Blätterverlag Bethel bei Bielefeld

(Postcheckkonto Hannover 7382)

Sonderdrucke des Monatsblattes Beth-El

Herausgegeben von Th. Schlatter

Heft 1

Adolf Schlatter:

Aus meiner Sprechstunde.

52 Seiten, kart. Mk. 1.—

Heft 2

Paul Althaus:

Das Wort Gottes ist lebendig!

12 Betrachtung. zu Worten des Hebräerbriefes.
56 Seiten, kart. Mk. 1.—

Heft 3

Adolf Schlatter:

Wohin?

Eine Frage an unsere Schule und unsere Kirche.
35 Seiten, kart. 80 Pfg.

Heft 4

Samuel Jaeger:

Gott allein die Ehre!

Gesammelte Aufsätze. 125 Seit., kart. Mk. 1.50

Heft 5

Adolf Schlatter:

Gesetz und Evangelium in der Schule.

Drei Reden. 24 Seiten, kart. 50 Pfg.

Heft 6 (in Vorbereitung)

Adolf Köberle:

Das erneuerte Leben im Glauben.

Zum Verständnis von Rechtfertigung und
Heiligung. etwa 32 Seiten, kart. etwa 60 Pfg.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung oder von der
Buchhandlung der Anstalt Bethel, Bethel bei Bielefeld.

[illegible]

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

el. Bethel
BV 4140
G4B4
v.1
1930
LC Coll.

Bielefeld, Theologische Schule
Bethel
Jahrbuch der Theologischen
Schule Bethel

BV
4140
G4B4
v.1
1930

LC Coll.

